



DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Quod iuravit ad Abraham. Zur Herleitung und Funktion des
"Hohepriester"-Titels im Brief an die Hebräer (Hebr 1 - 2)

verfasst von | submitted by

MMag. Markus Stefan Bugnyar

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Theologie (Dr.theol.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 780 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

ao. Univ.-Prof. i.R. Mag. Dr. Martin Stowasser

Inhaltsverzeichnis

HINFÜHRUNG	4
EINLEITUNGSFRAGEN ZUM HEBRÄERBRIEF	7
ZUM TEXT DES HEBR	8
<i>Sprache und Stil</i>	8
<i>Zuschrift und Postscriptum</i>	8
<i>Gattung</i>	9
<i>Struktur</i>	9
ZU DEN MENSCHEN DES HEBR	10
<i>Verfasser</i>	10
<i>Adressaten und Ort</i>	12
<i>Zeit</i>	14
ZUR GEMEINDESITUATION.....	16
TEXTANALYSE: HEBR 1 - 2.....	18
HEBR 1,1-4	18
<i>Struktur</i>	18
<i>Hebr 1,1-2a</i>	20
<i>Hebr 1,2b-3b</i>	27
<i>Hebr 1,3c-4b</i>	33
EXKURS: RELECTURE GEPRÄGTER FORMELN	41
FAZIT	44
HEBR 1,5-14	46
<i>Struktur</i>	47
<i>Hebr 1,5-6</i>	49
<i>Hebr 1,7-12</i>	57
<i>Hebr 1,13-14</i>	67
EXKURS: HEBR 1,5-14: EINE ZUHANDENE KATENA AN SCHRIFTZITATEN?	72
EXKURS: SCHRIFTZITATION IM HEBRÄERBRIEF.....	74
FAZIT	76
HEBR 2,1-4	78
<i>Struktur</i>	79
<i>Hebr 2,1</i>	80
<i>Hebr 2,2-4</i>	82
EXKURS: DAS EXORDIUM IN HEBR 1,1-4 UND SEINE FORTSETZUNG IN HEBR 2,1-4	96
FAZIT	100
HEBR 2,5-9	102
<i>Struktur</i>	103
<i>Hebr 2,5</i>	103
<i>Hebr 2,6-8a</i>	105
<i>Hebr 2,8b-9</i>	109
FAZIT	118
HEBR 2,10-18	120
<i>Struktur</i>	120
<i>Hebr 2,10</i>	122
<i>Hebr 2,11-13</i>	127
<i>Hebr 2,14-16</i>	135
<i>Hebr 2,17-18</i>	142
FAZIT	148
ÜBERSETZUNG HEBR 1-2	150
DIE CHRISTLICHE RELECTURE BIBLISCHER HEILSGESCHICHTE	152
SICUT HISTORIA – TALIS DEUS	152
REMINISZENZEN HISTORISCHER FAKTEN IM HEBR	154
FIDES EX AUDITU (RÖM 10,17)	158
DAS WORT GOTTES IN DEN PROPHETEN UND SOHN	160

<i>Der sprechende Gott</i>	160
<i>Einst und jetzt / Anfang und Ende / Verheißung und Erfüllung</i>	161
<i>Jesus als endzeitlicher Apostel und neuer Moses</i>	162
<i>Gottes Weisheit</i>	165
<i>Der präexistente Schöpfungsmittler</i>	166
EXKURS: ZUR CHRISTOLOGISCHEN APORIE IM HEBR.....	168
<i>Erhaben über die Engel und ihr Wort</i>	175
<i>Ein himmlisch lohnender Name</i>	175
<i>Der Engel Logos</i>	177
<i>Die Pole der Heilsgeschichte</i>	177
EXKURS: HEILSGESCHICHTE IN ANDEREN NEUTESTAMENTLICHEN TEXTEN	182
DIE REINIGUNG DER SÜNDEN UND DIE SESSIO AD DEXTERAM	186
<i>Das Selbstopfer des Sohnes</i>	186
<i>Priester und König</i>	186
<i>Erhöhung und Auferstehung</i>	186
<i>Der Gerechte in seinen Prüfungen: Hiob und Abraham</i>	187
DAS SOHNES SALBUNG (PS 44,7f) UND KRÖNUNG (PS 8,5-7).	188
<i>Die Liebe des Sohnes zur Gerechtigkeit</i>	188
<i>Gerechtigkeit und Weisheit</i>	189
<i>Gerechtigkeit und Martyrer</i>	190
<i>Das Lohnmotiv in Ps 8,5-7LXX und Ps 109,1LXX</i>	190
DAS BLUT DES GERECHTEN SÜHNT	195
<i>Abel, Abraham und Isaak</i>	197
<i>Hebr 10,38: Mein Gerechter wird leben aufgrund des Glaubens / Vertrauens (Hab 2,3)</i>	199
<i>Hebr 10,5: Einen Leib hat er mir geschaffen (Ps 40,7)</i>	201
<i>Ein Nachkomme Abrahams</i>	201
<i>Isaaks Bindung und das Pessachfest</i>	203
<i>Jesus als das neue Pessachlamm</i>	205
DIE GÖTTLICHE PAIDEIA	205
<i>Leiden und versucht-werden</i>	206
HEBR 5,13: DAS WORT DER GERECHTIGKEIT	207
<i>Hebr 12,4-13: Die Paideia Gottes</i>	209
<i>Hebr 5,11-6,12: Unmündiges Kind und feste Speise</i>	210
ZUR WERTSCHÄTZUNG JESU	212
JESUS VON NAZARET ALS DER MESSIAS GOTTES IM HEBR.....	214
QUOD IURAVIT AD ABRAHAM: DER HOHEPRIESTER NACH DER ORDNUNG MELCHISEDEKS.....	220
DER HOHEPRIESTER IN HEBR 1-2.....	220
MELCHISEDEK UND ABRAHAM	222
<i>Melchisedek in Gen 14,18-20 und Ps 110,4</i>	222
<i>Melchisedek in Qumran</i>	223
<i>Melchisedek im Hebr</i>	225
<i>Abraham im Alten Testament</i>	230
<i>Abraham im Hebr</i>	231
HEBR 7,28: DAS WORT DES EIDES	233
<i>Das himmlische Land der Ruhe</i>	235
<i>Die zahlreiche Nachkommenschaft</i>	238
<i>Der ewige Hohepriester</i>	239
ZUM ANLASS DES HEBR	240
DER RHETOR UND SEINE INTENTION	241
<i>Hebr 13,22: Ein Wort der Ermahnung?</i>	242
<i>Hebr 4,13; 5,11: Unser Wort</i>	249
EXKURS: BEOBACHTUNGEN ZUR ZEITLICHEN VERORTUNG	255
<i>Hebr 12,24: Jesus, der Mittler einer „neuen“ Diatheke</i>	256
<i>Hebr 10,20: Ein „frischer“ und „lebendiger“ Weg</i>	256
<i>Hebr 1,2a: Am Ende / dieser Tage</i>	257

<i>Hebr 8,8: Siehe, es werden Tage kommen, spricht der Herr</i>	257
DER HEBR ALS APOLOGIE ZUR CAUSA JESU	259
EIN MARGINALISIERTES VOLK IN DER FREMDE	263
DIE HEBR-GEMEINDE AM ENDE DER ZEITEN	263
<i>Eine neue Heilszeit</i>	263
<i>„Heute“</i>	266
<i>Das Bekenntnis der Hoffnung</i>	268
EXODUS UND VOLKSWERDUNG	270
<i>Ein neuer Exodus</i>	270
<i>Die kommende Oikoumene</i>	271
<i>Volkswerdung</i>	273
<i>Ein neues Lied des Dankes</i>	275
EXKURS: DER KULT DER HEBR-GEMEINDE	276
KINDER ABRAHAMS UND WAHRES ISRAEL	280
<i>Hebr 2,12 und 10,25: Ekklesia und Versammlung</i>	281
<i>De-finition der Gemeinde</i>	282
<i>Die umgebende Fremde</i>	284
<i>Abraham und die Christen als auserwählte Fremde in der Welt</i>	288
<i>Die ethischen Handlungsanweisungen in Hebr 13</i>	290
HINZUGETRETEN ZUM HIMMLISCHEN JERUSALEM	294
<i>Der Eis-odos und der Ex-odus der Gemeinde</i>	294
<i>Die Wolke der Zeugen</i>	301
DIE NEUE DIATHEKE: EIN HOHEPRIESTER ALS <i>ETHNARCH</i> SEINES VOLKES	305
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	310
GRIECHISCHE UND LATEINISCHE SCHRIFTSTELLER	310
APOKRYPHEN ALTES TESTAMENT	310
APOKRYPHEN NEUES TESTAMENT UND APOSTOLISCHE VÄTER	311
QUMRAN	311
RABBINISCHES SCHRIFTUM	311
PHILO ALEXANDRINUS	311
JOSEPHUS FLAVIUS	312
ZEITSCHRIFTEN, SERIEN, LEXIKA, QUELLENWERKE	312
BIBLIOGRAFIE	318
TEXTAUSGABEN DER HEILIGEN SCHRIFT	318
TEXTE DER ANTIKE	318
<i>Jüdische Schriften</i>	318
<i>Christliche Schriften</i>	320
<i>Griechische und lateinische Literatur</i>	321
SEKUNDÄRLITERATUR	322
<i>Kommentar-Literatur</i>	322
<i>Einführungen / Hilfsmittel</i>	325
TERTIÄRLITERATUR	327
ABSTRACT – DEUTSCH	381
ABSTRACT – ENGLISCH	381

Hinführung

Quod iuravit ad Abraham. Der Titel vorliegender Arbeit ist dem sog. *Benedictus*, dem Lobgesang des Zacharias in Lk 1,68-79, entnommen; näherhin finden wir die Wendung in Lk 1,73. In seinem Lobpreis stellt der greise Vater Johannes des Täufers die unerwartete Geburt seines Sohnes in den Kontext der biblischen Heilsgeschichte: Weil sich Gott seines Eides an Abraham erinnert habe, gehen nun in seiner Generation die alten Verheißungen der Propheten in Erfüllung.

„*Vielteilig und vielfältig hatte Gott einst zu den Vätern gesprochen in den Propheten, letztlich, dieser Tage, hat er zu uns gesprochen in einem Sohn (...)*“ lesen wir zu Beginn unseres Textes in Hebr 1,1.2a. Auch für unseren Autor ist Gottes einstiges Sprechen in den Propheten essenziell, unter diesem Vorzeichen versteht er auch das Kommen des Sohnes in diese Welt (vgl. Hebr 10,5ff). Seine Gemeinde, die Adressaten seines Schreibens, verankert er so fest in die bisherige Geschichte Gottes mit seinem Volk.

Jesu Auferweckung *aus den Toten* (vgl. Hebr 13,20) bedeutet dessen Rechtfertigung vor der Welt, die ihn zurückgewiesen und letztlich verurteilt hatte, und stellt für die ersten Christen unmittelbar die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes. Wer Jesus von Nazaret als den gekommenen Messias Gottes bekennt, muss die Begründung dafür in der einzig zuhandenen Quelle zur Interpretation des göttlichen Willens finden: in „Gesetz und Propheten“.¹

Was den Hebr von anderen neutestamentlichen Texten unterscheidet, ist seine Rede von Jesus als dem *Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks*, die er auf Ps 109,4LXX gründet (auch hier stoßen wir – wie in Lk 1,73 – auf eine eidliche Zusage Gottes, die ihn zudem niemals reuen wird; siehe Hebr 7,21). Fand er diesen Titel bereits in der ihm vorausliegenden Traditionsbildung vor² oder kann er als des Autors eigene Schöpfung gelten?³

Die Detailanalyse von Hebr 1-2, die für Hebr 1,2a und Hebr 2,3 Interpretationsmöglichkeiten aufzeigt, die bislang zumeist unbeachtet blieben, jedoch den Entstehungs- und Gemeindekontext des Hebr in einem neuen Licht erscheinen lassen mögen, erweist, dass diese beiden eröffnenden Kapitel alles andere als vernachlässigbar sind. Sie bieten im Gegenteil den aufmerksamen und biblisch geeichten Hörern alle Elemente, die es braucht, um bereits bei der ersten Erwähnung von ἀρχιερεύς in Hebr 2,17 den Titel recht verstehen zu können.⁴

Hebr 1-2 messen viele Ausleger nur geringe Bedeutung bei; der Text bestünde hauptsächlich aus alttestamentlichen Zitaten, die ureigenste Theologie des Vf.s lasse sich hier nur bedingt nachzeichnen. An der rhetorischen Befähigung des Autors herrscht aber umgekehrt wenig Zweifel;⁵ insofern kann gerade die Eröffnung eines Textes nicht nebensächlich sein.⁶ Gleich zu Beginn gilt es nämlich, die Aufmerksamkeit und das Wohlwollen des Auditoriums zu gewinnen; wer würde noch angespannt lauschen, wenn die ersten 32 Verse eines Textes nur Belangloses zu bieten hätten?

¹ Vgl. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Joh 1,45; Röm 3,21; Lk 16,16; Apg 13,15; 24,14. Siehe dazu Theißen G., / Merz A., Lehrbuch 481: „Der Sohn-Gottes-Titel wurde Jesus erst aufgrund der Ostererfahrung beigelegt. Die wichtigsten Belege dafür sind: (...)“ Röm 1,3f; Ps 2,7 in Apg 13,33; Verbindung von Allmacht und Sohnestitel in Mt 11,27.

² Für Steyn G. J., Quest 403f, fand der Vf. den Titel Hohepriester bereits als gottesdienstliche Akklamation in seiner Gemeinde vor. Siehe etwa Laub F., Jesus 424; Übelacker W. G., Appell 87f.

³ Siehe dazu März C.-P., Hohenpriester 52: „Singulär im NT hingegen ist jene christologische Rezeption von Ps 110,4, die sich nur in Hebr 4,14-10,18 findet und deshalb wohl eher dem Vf. zugeordnet werden muss.“ Ferner Craddock F. B., Hebr 41, der Titel würde hier neu in den Diskurs eingeführt werden.

⁴ Weiß H.-F., Hebr 190, erkennt, dass der Titel „im Hebr erst genannt wird, nachdem bestimmte Grundvoraussetzungen für sein angemessenes Verständnis geklärt sind.“ Ähnlich Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 618.

⁵ Siehe dazu z. B. Falcetta A., Teachers 234; Attridge H., Hebr 20f; DeSilva D. A., Perseverance 43.

⁶ Gegen Montefiore H. W., Hebr 41; Bornkamm G., Bekenntnis 198; Schierse F. J., Hebr 33.

In einem ersten Schritt widmen wir uns den Einleitungsfragen zum Hebräerbrief; schon hier zeigen sich – vor allem im Blick auf die konkrete Situation der Adressatengemeinde und zur Datierung des Textes – zum einen altbekannte Problemstellungen der Forschung als auch neue Beobachtungen, die den bisherigen Konsens in Zweifel ziehen. Hierauf folgt eine ausführliche Detailanalyse der beiden ersten Kapitel des *Briefes an die Hebräer*, unterbrochen von Exkursen, die sich aus der Arbeit am Text ergeben und unerlässlich für sein Verständnis sind. Eine Übersetzung des untersuchten griechischen Textes ins Deutsche fasst schließlich die Erkenntnisse der Analyse zusammen.

Schon mit seinen ersten Worten gibt unser Vf. in Hebr 1,1.2a zu erkennen, dass auch er – wie seine neutestamentlichen Kollegen – einen bestimmten Blick auf die bisherige Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk hat, die unter dem Vorzeichen des gekreuzigten und auferweckten Messias Jesus neu geschrieben werden muss (vgl. Hebr 12,2). In einer Zeit und Welt, die Profanes nicht vom Sakralen unterscheidet, sind es immer historische Fakten, die der gläubigen Interpretation vorausgehen; erst das konkrete, zeitlich verortbare physische Leiden und Sterben des Menschensohnes an Jerusalems Via Dolorosa bedingen deren Relecture auf der Grundlage der heiligen Schriften des Volkes Israel, die nun ihrerseits in neuem Licht erscheinen. Der Hebr ist sich zahlreicher historischer Fakten aus dem Leben Jesu bewusst und weiß wie Paulus, dass der Glaube aus dem Hören auf das Wort Gottes rührt (vgl. Röm 10,17). Was im Einzelnen in der Textanalyse bereits zum Vorschein kam, wird nun in seinem bibeltheologischen Kontext betrachtet und die Synthese, zu der unser Vf. diese biblischen Bausteine seiner Christologie neu zusammenfügt, nachvollzogen. Ihm geht es dabei zuvorderst um die angemessene *Wertschätzung der Person Jesu*, die er sich durch seine Liebe zur Gerechtigkeit (vgl. Hebr 1,9f) zu Recht verdient hat; sowohl in den Augen Gottes, der ihn an seine Rechte erhob (vgl. Hebr 1,3.13), als auch in den Augen der Menschen, die das vergossene Blut Christi heiligt (vgl. Hebr 2,11).

Jesus von Nazaret ist für den Vf. der Messias Gottes; wenngleich er diesem allgemeingültigen Bekenntnis der Christen seine ganz eigene Wendung gibt – auf dem soliden Fundament des Wortes Gottes, der bereits zu den Vätern in den Propheten sprach und nun auch zu uns in einem Sohn (vgl. Hebr 1,1.2a). Hebr 1 – 2 erklärt dem aufmerksamen Leser Schritt für Schritt, wie der Vf. zu der Bezeichnung *Hohepriester* für Jesus fand; ein Verweis auf ein bereits zuhandenes Glaubensgut verschiebt die Fragestellung lediglich nach hinten, ohne sie dadurch schon beantwortet zu haben. Freilich müssen wir (um sicher sein zu können) auch die zeitgenössische Rezeption der Figur des Melchisedek in Qumran zumindest kurz in den Blick nehmen; vor allem aber deren biblisches Vorkommen im Kontext seiner Begegnung mit dem Stammvater des Volkes Abraham und seinem neuerlichen Auftauchen in Ps 110, wo die Rede von seiner „Taxis“ einen Herrschaftswechsel auf Zion legitimiert: Beides kommt unserem Autor für sein Vorhaben sehr gelegen. Als gebildeter Rhetor verweist er sein Auditorium stets von sich selbst weg, hin zur eigentlichen Autorität, die hier zu Wort kommt: Gott, der seinem einmal gegebenen Wort immer treu bleiben wird (vgl. Hebr 6,13; 10,23; 11,11) – auch wenn die Menschen an seiner Gegenwart in ihrer Mitte zweifeln (vgl. Hebr 3f).

Grund zu Zweifel gab es auch in der Gemeinde, die sich der *Schmach des Kreuzes Jesu* sehr bewusst ist (vgl. Hebr 2,11; 10,23; 11,16.26; 12,2; 13,13); auffallend, wenn man bedenkt, dass ein guter Teil der Exegeten den Text gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts verortet. Wie schon Paulus (vgl. 1 Kor 1,18-25) stellt auch unser Vf. dieser Schande den Stolz gegenüber (vgl. Hebr 3,6); was die Außenstehenden nicht nachzuvollziehen vermögen, enthüllt die tiefe Weisheit Gottes (vgl. Hebr 2,4). In diesem Sinne zeigt sich der Hebr als eine ausgefeilte, wohl präparierte Apologie der *causa Jesu*, derer sich ein für neutestamentliche Verhältnisse besonders geübter Rhetor annahm.

Die Gemeinde des Hebr selbst erfährt sich – durch die Auferweckung Jesu – als am „Ende der Zeiten“ lebend (vgl. Hebr 1,2; 9,26), in der die Eschatologie ihren Lauf nimmt und der letzte Tag

Jahwes (vgl. Hebr 10,25) zum Gericht (vgl. Hebr 10,30; 12,23; 13,4) in naher Zukunft (vgl. Hebr 10,37) erwartet wird. Als *Ek-klesia* bildet sie ein neues Volk Gottes, dessen Stiftung bereits Jeremia ankündigte und nun durch Jesu Bundes-Blut Realität wurde (vgl. Hebr 8,6-12); diese Menschen wissen sich erwählt durch Gott und zugleich an den Rand gedrängt durch eine Mehrheitsgesellschaft, die diesen Weg nicht mitzugehen vermag. In ihrem *Fremdsein in der Welt* erinnern sie sich des Stammvaters Abrahams und seines Schicksals (vgl. Hebr 11,13), das ihnen nicht nur zum Trost gereicht, sondern auch ihr Selbstbewusstsein zu stärken vermag. Am Rande der Stadt, außerhalb des Lagers (vgl. Hebr 13,11-13) versammelt sich diese Gemeinde um ihren *Anführer und Hohepriester* Jesus, der alle anderen, rein weltlichen Herrscher und Fürstentümer durch seine himmlische Dignität ein für alle Mal (vgl. Hebr 7,27; 9,12; 10,10) in den Schatten (vgl. Hebr 8,5; 10,1) zu stellen vermag.

Da wir als Christen zu Christus gehören, ist auch unsere wahre Heimat im Himmel. Auf Erden lebend, beziehen wir aus Höherem unsere Kraft: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῇ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος (Hebr 10,23).

Einleitungsfragen zum HebräerbrieF

Der HebräerbrieF „gehört zum Sperrigsten, was es im NT zu lesen gibt“⁷. Sein Verfasser gilt gemeinhin als der beste Gräzist des Neuen Testaments, dessen sprachliches Talent ihn von den anderen Autoren dieses Textcorpus unterscheidet (nur 1 Petr wäre in gewisser Weise vergleichbar).⁸ Über seine Identität und geografische wie zeitliche Verortung herrscht demgegenüber deutlich weniger Einigkeit unter den Exegeten.

Der *Brief an die Hebräer* verschließt sich schnellen Antworten auf die Fragen nach seinem Woher und Wohin, seiner Absicht und seinem Autor.⁹ Als Ort seiner Entstehung und seiner Destination wurde jeder Punkt zwischen Rom¹⁰ und Jerusalem¹¹ schon mehrmals erwogen. Sein Autor wäre Paulus höchstselbst¹² bzw. in seiner unmittelbaren Umgebung zu finden¹³ oder aber auch jemand völlig anderer, der mit dem Apostel und seinen Gedanken nichts zu tun habe.¹⁴ Vehement plädieren einige Exegeten auf eine Entstehung des Textes vor der Tempelzerstörung des Jahres 70, andere wiederum dagegen; einzig die Intention des Textes, *einer glaubensmüde gewordenen Gemeinde Ermahnung zuzusprechen*,¹⁵ scheint konsensfähig, schließlich nennt der Vf. selbst in Hebr 13,22 abschließend sein Werk λόγος παρακλήσεως.¹⁶ In Hebr 5,13 spricht unser Vf. allerdings auch von einem λόγος δικαιοσύνης, um seinen theologischen Entwurf zu umschreiben; das *Wort der Gerechtigkeit* bezeichnet hier allerdings einen wesentlichen Baustein für den christologischen Entwurf des Autors und meint nicht eine literarische Gattungsbezeichnung.¹⁷

⁷ Trummer P., Hoherpriester 137.

⁸ Vgl. Weiss B., Hebr 41f. Anm.*; Vanhoye A., Situation 55; Ellingworth P., Hebr 93; Braun H., Hebr 22; Garuti P., Alle origini 70; Löhr H., Anthropologie 172. Das schriftlich vorliegende Evangelium selbst wurde in einer „sprachlich und stilistisch so außerordentlich feinfühligsten Zeit“ (Michaelis W., Der Attizismus 93) wie jener um die Zeitenwende oftmals zum Stein des Anstoßes; der als rüde empfundene Stil des Neuen Testaments („piscatorium artificium“; vgl. ebd.) trieb selbst Heilige zur Lektüre der heidnischen Klassiker und (Augustinus) in Angstträume. Friedrich Nietzsche notiert in Jenseits von Gut und Böse 121: „Es ist eine Feinheit, daß Gott Griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte, – und daß er es nicht besser lernte.“

⁹ Vgl. Carlston Ch. E., Eschatology 296: „We do not know, and perhaps never shall know with any certainty, very much about either the time or the place of writing. Every place from Rome to Alexandria and any time in the latter half of the first century may be defended with some degree of probability.“

¹⁰ So etwa bei Lane W. L., Hebr I lviii-lx; Stolz L., Höhepunkt 33.36.

¹¹ Bspw. bei Weiss B. Hebr 29.

¹² Vgl. Harnack A. v., Probabilia 16 Anm. 1; Moret J.-R., Christ 15.

¹³ Vgl. dazu Trummer P., Hoherpriester 139: „Denn die Theologie, welche der Hebr vorlegt, ist zwar sprachlich und gedanklich durchaus als Eigenleistung eines Unbekannten zu werten, aber eine solche scheint eigentlich doch wieder nur in einem Milieu plausibel, wo ihr die paulinische Deutung des Todes Jesu zuvor den Boden bereitet hat.“ Bormann L., Theologie 360, betont, dass der Hebr nicht in die Rezeptionsgeschichte des Paulus gehöre; ebd. 364 liest man aber, dass „die Aussagen des Hebräers zur Sühne, zur Selbsthingabe und zur Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes breiten Widerhall im übrigen Neuen Testament, besonders in der Paulustradition“ finden. Ferner Rothschild C. K., Pseudepigraphon *passim*, bzw. Backhaus K., Paulus-Schule *passim*; Swetnam J., Hebrews, 15f; Schmeller Th., Schulen 28.

¹⁴ Vgl. Dunn J.D.G., Partings 87; Hughes P. E., Hebrews 77; Riggensbach E., Hebr XLIf Anm. 41; ferner Moret J.-R., Christ 16.

¹⁵ Jüngst Schunack G., Hebr 30: „Sie [die Adressaten] sind in Gefahr, von der festen Orientierung am gehörten Wort abzukommen, müde zu werden und zurückzuweichen.“ Ähnlich Lewicki T., Sprechenden 99ff; März C.-P., Hohenpriester 61; Broer I., Einleitung 574. Grundlegend bei Käsemann E., Gottesvolk 10; Gräßer E., Hebr I 24. Siehe dazu ferner Backhaus K., Per Christum 55; Schnelle U., Einleitung 447; Bormann L., Theologie 362f; Moore N. J., Repetition 33; Schunack G., Hebr 11; Riggensbach E., Hebr 27; Braun H., Hebr 47; Soden H. v., Hebr 25; Strobel A., Hebr 26; Craddock F. B., Hebr 34.

¹⁶ Im deutschen Sprachraum hat sich im Gefolge der Arbeiten von Ernst Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* (1939) und im Anschluss an Ernst Grässers dreibändigen HebräerbrieF-Kommentar in der EKK-Reihe (1990-1997) eine mehrheitsfähige opinio communis etabliert: Der Text wäre Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts anzusiedeln; dem rhetorisch-versierten Verfasser ginge es um eine Mahn-/Trostrede (λόγος παρακλήσεως; Hebr 13,22; ferner Hebr 6,18; 12,5) als Zuspruch für eine von Glaubensmüdigkeit geplagte, an der Parusie des Herrn zweifelnde Gemeinde.

¹⁷ Für Gräßer E., Hebr I 15, ist für den Hebr „keine der geläufigen Gattungsbezeichnungen anwendbar.“

Sprache und Stil

Die versierte Eloquenz und rhetorische Begabung unseres Textes fällt im Kontext des Neuen Testaments besonders auf;¹⁸ der Vf. pflegt „eine sehr anspruchsvolle und fast manieristische Sprache, die sich vom bisweilen recht trivialen Standard sonstiger ntl. Schriften merklich abhebt“.¹⁹ „Auch beweist die Virtuosität in der pneumatischen Schriftbehandlung, die Klarheit der Expositionen und die Trefflichkeit und Gewandtheit der exegetischen und admonitorischen Diction, dass hier Einer schreibt, der eine lange Uebung im theologischen Vortrag gewonnen hat.“²⁰ Es liegt nahe, dem Vf. eine Ausbildung als Rhetor zuzugestehen,²¹ wie sie der pädagogischen Erwartungshaltung der Zeit entspricht und die Handbücher der Antike sie illustrieren.²² „Die Schrift ist demnach eher eine Rede als ein Brief.“²³

Zuschrift und Postscriptum

Wenngleich die Zuschrift ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ bereits die Zeugen p⁴⁶ ⋈ A B C bieten, scheint sie sekundär zu sein;²⁴ denn der Text hebt mit einem kunstvollen Exordium an, das jegliche (womöglich verloren gegangene) herkömmliche Brieferoöffnung unwahrscheinlich macht. Ganz gleich, ob sich diese Zuschrift einer historisch zutreffenden Reminiszenz oder aber dem an biblischen Zitaten reichen und am alttestamentlichen Kultgeschehen orientierten Inhalt verdankt,²⁵ die Betitelung ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ formuliert den ersten erreichbaren Kommentar zum Text.²⁶

Manche Exegeten erklären auch den Briefschluss Hebr 13,22-25 für nachträglich dem Text hinzugesellt;²⁷ andere wiederum gestehen diese Verse dem Vf. selbst zu.²⁸ Wären diese Verse nachgetragen worden, so ginge es ihnen wie schon der Zuschrift *An die Hebräer* darum, den Text in die Nähe des Apostels Paulus und seiner Schriften zu rücken.²⁹ Tatsächlich wurde der Hebr

¹⁸ Siehe etwa bei Holmes Chr. T., Function 21f.

¹⁹ Trummer P., Hoherpriester 139. Vgl. Moret J.-R., Christ 17: „L’auteur a une maîtrise supérieure de la langue par rapport aux autres auteurs du Nouveau Testament et des compétences rhétoriques reconnues (voir l’avis d’Origène plus haut).“

²⁰ Harnack A. v., Probabilia 25.

²¹ So mit Gelardini G., Deciphering 125: „The historical account of rhetoric has highlighted the fact that rhetoric was omnipresent in antiquity, and hence that the interpretation of Hebrews with help of rhetorical categories is indisputably plausible.“

²² Vgl. Nässelqvist D., Dual Conventions 119. Zur Frage der Möglichkeit eines Einflusses der antiken Rhetorik auf die neutestamentlichen Autoren siehe Kennedy G., New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism, 9f und ders., Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, 120-133. Ferner Holmes Chr. T., Function 20: „Both Clement and Origen use terminology found in ancient rhetorical and literary handbooks to assess the particular style of Hebrews.“ Zur Rhetorik in der antiken Bildung siehe Tloka J., Christen 9ff; Kinney R. S., Dimensions 127ff; Marrou H.I., *éducation passim*.

²³ Bormann L., Theologie 362.

²⁴ Vgl. Urga A. G., Intercession 158.

²⁵ Vgl. Bormann L., Theologie 363: „Karrer zählt 35 Zitate, 22 von ihnen sind als direkte Gottesrede gestaltet, und Hermann gibt zusätzlich einen Überblick über die mehr als 65 Anspielungen auf biblische Texte.“ Zudem Hurtado L. W., Lord 570: „The most extended New Testament typological treatment of the Old Testament appears in Hebrews (...).“

²⁶ So mit Moore N. J., Repetition 34. Im textus receptus des griechischen Neuen Testaments findet sich im Anschluss an das ἀμήν aus Hebr 13,25 eine Variante: πρὸς Ἑβραίους ἐγράφη ἀπο τῆς Ἰταλίας διὰ Τιμοθέου.

²⁷ Siehe Thyen H., Stil 17: „Ursprünglich reichte der Hebr nur bis 13/21; der Homilet schloss also seinen Vortrag sinn- und stilgemäß mit Doxologie und Amen. Von einem der Hörer wurde die Predigt dann abgeschrieben und mit einem kurzen Gruss versehen (13/22f.) an befreundete Christen gesandt.“ Dazu Gräßer E., Hebr III 409f. Im Codex Angelicus L^{ap} aus dem 9. Jhdt. (ständiger Zeuge zweiter Ordnung) fehlt Hebr 13,10-25.

²⁸ So Backhaus K., Hebr 488; ders., Paulus-Schule 35.

²⁹ So Harnack A. v., Probabilia 16 Anm. 1; und ebd. 21 Anm. 2; dazu Trobisch D., Entstehung 26ff; 60f; 107f.

lange Zeit innerhalb des Corpus Paulinum als 14. Paulusbrief tradiert (bei Rufinus von Aquila etwa), mancherorts sogar unmittelbar im Anschluss an den Römerbrief.³⁰

Gattung

Weniger zurückhaltend als mit seiner Identität ist der Vf. bei der Präzisierung der Textgattung des Hebr. Mit Verweis auf Apg 13,15 (vgl. 1 Tim 14,13) lässt sich argumentieren, dass ein λόγος παρακλήσεως (vgl. Hebr 13,33) eine Homilie in einer Synagogenversammlung bezeichnet,³¹ die vermutlich auf die Lesung aus *Gesetz und Propheten* folgte;³² ein Hinweis, dass die frühchristliche Gemeinde ihre das Christusgeschehen erhellenden Antworten in diesen Textcorpora suchte, deren Zeugnis der forschende Theologe in seinen anschließenden Ausführungen auf ihre Situation hin aktualisierte. Der Schwerpunkt liege hierbei auf der Mündlichkeit eines solchen Zuspruchs (λόγος); der zugrunde liegende Text aber wurde zuvor akribisch konzipiert und verschriftlicht, um anschließend auswendig gelernt und mündlich vorgetragen zu werden.³³

Ein λόγος παρακλήσεως fügt sich gut mit der Vorstellung einer glaubensmüde gewordenen Christenschar Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts; vor allem wenn es mit *Wort der Ermahnung* im Deutschen wiedergegeben wird. Was aber, wenn es treffender mit *Wort der Ermutigung* zu übersetzen wäre (im Sinne von: den Mut aufbringen, die richtigen Schlussfolgerungen aus dem Gehörten zu ziehen)? Wir stoßen noch zwei weitere Male auf παράκλησις im Text, in Hebr 6,18 und Hebr 12,5. Ersteres übersetzt die Einheitsübersetzung mit *kräftiger Ansporn*; eine Deutung, die durchaus auch für Hebr 13,22 Sinn machen würde: Leistet Widerstand bis aufs Blut, denn es ist doch die Züchtigung, die euch zu Söhnen Gottes macht. Hier klingt mindestens so viel *Ansporn* wie *Ermahnung* durch. Darauf wird zurückzukommen sein.

Struktur

Der Text des Hebräerbriefes widersetzt sich einer allzu offensichtlichen Gliederung nach unseren Wünschen und Maßstäben;³⁴ er wendet vielmehr verschiedene Techniken gleichzeitig an, um seine Gedanken zu ordnen.³⁵ Zum einen setzt er deutliche Inklusionen, wenn er einen Abschnitt zu einem (vorläufigen) Ende bringt, zum anderen streut er oftmals Stichworte in den Argumentationsgang, die ein Thema vorausschauend intonieren, und kommt erst später wieder darauf zurück. Auch nützt unser Vf. für jeweils neue Anläufe in seiner Argumentation verschiedene Nuancen derselben Lexeme und Themenfelder. Es bewahrheitet sich: Der Text des Hebr müsse „mehrmals ganz gelesen werden, bevor er im Einzeltext einigermaßen verstehbar wird“.³⁶

³⁰ Vgl. dazu Gräber E., Hebr I 18; Lindemann A., Paulus 234 Anm. 8; Wrede W., Rätsel 83f. Vgl. dazu v. a. p⁴⁶, aber auch die Minuskeln 103; 455; 1961; 1964; 1977; 1994. Ferner Backhaus K., Paulus-Schule 39; Georgi D., Hebrews 241.

³¹ Vgl. Gelardini G., Deciphering 70.

³² So Stolz L., Höhepunkt 10; Lane W. L., Hebr II 568. Vgl. Trummer P., Hoherpriester 138; Moore N. J., Repetition 32; Stolz L. Höhepunkt 9ff. Bereits Deissmann A., Licht vom Osten 207, nannte den Hebr „das erste historisch ermittelbare Dokument christlicher Kunstliteratur“. Auch Attridge H. W., Essays 307, beschreibt Hebr in toto eher als eine Predigt denn als Paränese; jüngst Broer I., Einleitung 573. Für Rissi M., Theologie 13, ist der Hebr eine „theologische Meditation“. Vgl. Moore N. J., Repetition 32: „In fact, however, the evidence for synagogue sermons in the first-century is sparse and it is not clear that word of exhortation does designate formal instruction.“

³³ Vgl. Moore N. J., Repetition 32f; Stolz L., Höhepunkt 11; Nässelqvist D., Dual Conventions 113.

³⁴ Stolz L., Höhepunkt 12ff, bietet einen Überblick über die Forschungsgeschichte zur Makrostruktur des Gesamttextes als auch eine tabellarische Übersicht der gängigen Einteilungen.

³⁵ Vanhoye A., structure littéraire 37, benennt „literarische Indizien“ im Text, mit denen er seine Gliederung begründet: 1) Ankündigung des Themas, 2) verbindende Stichworte, 3) Gattungswechsel (etwa zwischen Darlegung und Paränese), 4) charakteristische Termini und 5) Inklusionen.

³⁶ So Trummer P., Hoherpriester 140. A. Vanhoyes und W. G. Übelackers Gliederungsvorschläge haben für die vorliegende Arbeit den Vorteil, dass beide unisono eine Zäsur nach Hebr 1,1-4 und Hebr 1,5-2,18 verfechten.

Wiederholungen einzelner Themen sind deshalb auch in der Analyse des Textes und seiner abschließenden Gesamtinterpretation unvermeidlich; nur so kann man dem Vf. gerecht werden.

Zu den Menschen des Hebr

Verfasser

Eusebius bemüht in seiner Kirchengeschichte (HE VI 25,11-14) ein Zeugnis des Origenes: „Ich aber möchte offen erklären, dass die Gedanken vom Apostel stammen, Ausdruck und Stil dagegen einem Manne angehören, der die Worte des Apostels im Gedächtnis hatte und die Lehren des Meisters umschrieb.“³⁷ Wenn daher eine Gemeinde diesen Brief für paulinisch erklärt, so mag man ihr hierin zustimmen. Denn es hatte seinen Grund, wenn die Alten ihn als paulinisch überliefert haben. Wer indes den Brief tatsächlich geschrieben hat, weiß Gott [τὴν δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν]. Soviel wir aber erfahren haben, soll entweder Klemens, der römische Bischof, oder Lukas, der Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte, den Brief geschrieben haben.“³⁸ Auch Clemens Alexandrinus (150 – 215 n. Chr.) schrieb den Brief Paulus zu, der ihn in Hebräisch formuliert hätte; Lukas oder Clemens von Rom hätten ihn hernach übersetzt.³⁹

Tatsächlich finden wir im Hebr Anknüpfungspunkte zur Theologie des Paulus; andere meinen wiederum, Hebr wäre „untouched by the sort of questions Paul raised“.⁴⁰ Neuerdings finden sich wieder Verfechter einer paulinischen Pseudoepigraphie für den Hebr.⁴¹ „Die traditionsgeschichtlichen Parallelen repräsentieren einen Typus der Christologie, den Paulus und Hebr in je eigener Weise rezipieren. Damit ist die Problematik um das Verhältnis von Paulinismus und Hebr aber keineswegs gelöst, sondern allererst aufgeworfen!“⁴²

Bei Tertullian De Pud 20,2 findet sich ein Verweis auf Barnabas als potenziellen Verfasser des Hebr, prominenter wäre jedoch Apollos aufgrund des ihm attestierten rhetorischen Geschickes in

Vanhoye A., structure littéraire 59, argumentiert mit fünf Hauptabschnitten des Hebr, denen die Verse Hebr 1,1-4 vorgeschaltet sind: Hebr 1,5 – 2,18; 3,1 – 5,10; 5,11 – 10,39; 11,1- 12,13; 12,14 – 13,19. Übelacker W. G., Appell 224ff, orientiert sich im Detail am Aufbau einer deliberativen Rede: exordium Hebr 1,1-4; narratio 1,5-2,18 mit propositio 2,17ff (sic!), argumentatio 3,1-12,29, peroratio 13,1-21 sowie postscriptum 13,22-25. Die ersten Verse des Textes bieten uns ein kunstvolles Exordium; der Abschnitt Hebr 1,5-2,18 ist seinerseits durch das Stichwort Engel abschließend gerahmt; so Vanhoye A., structure littéraire 53f.

³⁷ Siehe Moret J.-R., Christ 17: „Il est de fait assez vraisemblable qu’il soit capable de reprendre les idées d’un autre en choisissant ses propres termes; (...)“

³⁸ Zitiert nach Broer I., Einleitung 576. Siehe Moon N. J. Repetition 31 Anm. 2. Origenes (184 – 253 n. Chr.), zumindest aber Eusebius (260/65-339/40 n. Chr.) bedienen sich hier eines Argumentes, das auch heute Beachtung verdient: Das Zeugnis der Alten, die nicht nur biografisch und historisch näher an die in Rede stehenden Ereignisse heranreichen, sondern deren kulturelles Umfeld so selbstverständlich vom griechisch-römischen Empfinden durchtränkt war, dass sie sprachlich mehr Kompetenz zum rechten Textverständnis beitragen können als spätere Generationen mit anderer Mutter- oder Literatursprache als Griechisch. Siehe zu Augustinus und Hieronymus, die beide Paulus für den Vf. des Hebr hielten, Eisenbaum P. M., Locating 213. Ebd. 219: „In short, ancient Christian readers consistently associated Hebrews either with Paul or the *corpus Paulinum*, even as patristic literati recognized the problem of assigning Hebrews to Paul.“

³⁹ Vgl. Moret J.-R., Christ 15. Auf Lukas als Vf. des Hebr plädiert Allen D. L., Lukan Authorship 2010; Hinweise auf Clemens Romanus finden sich auch bei Hier. vir. ill 5. Eindeutige Hebraismen lässt der Text des Hebr nicht erahnen, wenngleich er sich (in Anlehnung an die LXX) einer griechischen Sprachgestalt bedient, wie sie für die Koine im semitischen Raum naheliegend ist.

⁴⁰ Dunn J.D.G., Partings 87. Hughes P. E., Hebrews 77, führt für die Unmöglichkeit einer Paulusverfasserschaft Gal 1,1.11ff ins Feld (nicht aber 1 Kor 15,3).

⁴¹ Siehe dazu Eisenbaum P. M., Locating 220: „That there are similarities between Paul’s letters and Hebrews can hardly be denied.“ Dazu v. a. Rothschild C. K., Pseudepigraphon *passim*; Backhaus K., Paulus-Schule *passim*. Vgl. Swetnam J., Hebrews, 15f.

⁴² Backhaus K., Paulus-Schule 28.

Apg 18,24-28.⁴³ Das Bemerkenswerte an dieser Vermutung ist, dass sie uns nach Alexandrien führt und damit in die Nähe Philos von Alexandria;⁴⁴ immer wieder notieren Exegeten auffällige Parallelen zwischen Hebr und Philo Denken.⁴⁵

Ähnlichkeiten zwischen Philo Werken und dem Hebräerbrief lassen sich nicht übersehen,⁴⁶ reichen aber nicht bis zur Zitation bzw. zu einer literarischen Abhängigkeit.⁴⁷ „That the author of Hebrews was familiar with and dependent upon the writings of Philo at first hand cannot be proven. That the author shared the same thought world as Philo and that he drew on the same Greek rhetorical and philosophical sources for much of his vocabulary and many of his ideas is irrefutable.“⁴⁸ Was den Hebr und die Schriften Philo miteinander verbindet und für die Interpretation des Hebr zu berücksichtigen ist, bleibt ein ihnen gemeinsames geistiges Milieu des hellenistisch geprägten Judentums,⁴⁹ dem auch Spekulationen zur Gestalt des Hohepriesters und ihrer Wahrnehmung gemein sind.⁵⁰ Umgekehrt betrachtet würde sich freilich eine Rückfrage an Philo selbst lohnen: Was an seinen Gedanken ist auf ihn selbst zurückzuführen und welche seiner Aussagen dürften wir dann als repräsentativ für das Judentum seiner Zeit und Region annehmen?⁵¹

Ausreichend argumentierbar für die Frage nach dem Verfasser des Hebr sind letztlich nur zwei Aspekte: Er genoss eine (erkennbar fundiertere) rhetorische Ausbildung (als seine

⁴³ Martin Luther hatte Apollos auch ins Spiel gebracht; siehe dazu die Stellen bei Riggenbach E., Hebr XLIf. Anm. 41; ferner Moret J.-R., Christ 16. In jüngerer Vergangenheit erinnert auch Guthrie G. H., Apollos 54, daran. Ferner Allen D. M., Hebrews 13 193.

⁴⁴ Vgl. Norden E., Kunstprosa 475f: „Sein [Paulus] Freund und Mitarbeiter Apollos war ein alexandrinischer Jude (ep. ad Cor I 2,6ff, act. Ap. 18,24ff). In Jerusalem saß Paulus wenigstens nach dem Bericht der Apostelgeschichte (22,3) zu Füßen des Gamaliel, von dem der Talmud berichtet (cf. Friedländer 1.c. 104), daß in seinem Hause unter tausend Knaben fünfhundert in der griechischen Weisheit unterrichtet wurden, selbstverständlich in der jüdisch-griechischen, d.h. der alexandrinischen Weisheit.“ Ebd. 476 Anm. 1, insistiert Norden deshalb auf „notorische Beziehungen des Paulus zu Alexandrien“.

⁴⁵ Etwa Busch P., Hohepriester 25: „Philo hat (...) mannigfache lexikalische und konzeptuelle Parallelen zu Hebr, so dass enge literarische oder traditionsgehistorische Verwandtschaftsverhältnisse erwogen wurden.“ Dass Philo von Alexandrien eine besondere Bedeutung für die Heranbildung der christlichen Theologie in ihrer kirchlichen Frühzeit hat, ist unbestritten; vgl. Lichtenberger H., Hellenisierung 311: „Zeitlich noch vor Paulus ist er, obwohl gesetzestreuer Jude, paradoxerweise aus der Geschichte des frühchristlichen Dogmas nicht wegzudenken. Er hat dafür die sprachlichen Mittel bereitgelegt.“ Vgl. Ebd. 309f: Das Judentum überließ die Tradierung seiner Schriften der jungen Christengemeinde, die fälschlicherweise Philo für einen der Ihren hielt.

⁴⁶ Dazu Thompson J. W., The Conceptual Background 223: Die Ansichten des Hebr haben „their closest analogies in the work of Philo“.

⁴⁷ Mit Trummer P., Hohepriester 137, die Gedankenwelt des Hebr ist „trotz aller Anklänge nicht mit der Philo identisch (...)“. Vgl. Ferner Williamson R., Philo and Hebrews 135ff. Vor allem die Verwendung des Alten Testaments unterscheidet die beiden Exegeten als auch die Beschränkung Philo auf den Pentateuch, die dem Hebr fremd ist. Vgl. Amir J. Die messianische Idee 196; Cambier J., Eschatologie 7.

⁴⁸ Anderson H., Jewish Antecedents 518. Siehe dazu Barnard J. A., Mysticism 279. Auch der Vf. des Hebr hat in einem der Stadt Alexandria vergleichbaren jüdisch-hellenistischen Milieu gelebt; das schließt Jerusalem allerdings keineswegs aus; vgl. Hengel M., Judentum und Hellenismus *passim*. Strathmann H., Hebr 76: „er [der Hebr] beschreibt mit Formeln, die ihm aus der Luft der alexandrinischen Religionsphilosophie zugekommen sein werden, die Gottzugehörigkeit und das göttliche Wirken des Sohnes, nämlich Jesu.“ Vgl. Norden E., Agnostos Theos 202ff; Thompson J. W., Conceptual Background 223; Cambier J., Eschatologie 6f; Schröger F., Schriftausleger 306; Busch P., Hohepriester 25 Anm. 24; Mayer R., Geschichtserfahrung 315-322; Williamson R., Philo 135ff und Spicq C., Le philonisme; Braun H., Vaterland; Laporte J., The High Priest *passim*.

⁴⁹ Mit Jost M. R., Engelgemeinschaft 244: „Textgrundlage [der biblischen Zitate] ist die griechische Übersetzung des Alten Testaments, was bereits deutlich macht, dass die alttestamentlichen Traditionen aus einer hellenistisch geprägten Perspektive wahrgenommen werden.“

⁵⁰ Vgl. SpecLeg I 82-97.116.228.230; II 164; Som I 214-216; Fug 106-118; VitMos II 109-135. Dazu Busch P., Hohepriester 25 Anm. 24. „common conceptual world“; ähnlich Schröger F., Schriftausleger 306; Thompson, Beginnings 10. Ferner Vgl. Bousset W., Kyrios Christos 309.315.

⁵¹ Dazu Meeks W. A., The Prophet-King 101. Dazu Costley A., Creation 74: „While acknowledging similarities of vocabulary, Ronald Williamson argued against Spicq that just because Hebrews shares vocabulary with Philo, that does not mean that he necessarily shared ideas with him.“ Ähnlich Harris D. M., Philo 82.

neutestamentlichen Kollegen).⁵² Es handelt sich um einen Mann, das belegt uns Hebr 11,32 ἐπιλείπει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος;⁵³ alles andere weiß nur Gott mit Bestimmtheit.

Adressaten und Ort

An die Hebräer lässt an Judenchristen als Empfänger des Textes denken; allerdings hätte sich kein Mensch der damaligen Zeit selbst als solcher bezeichnet oder verstanden.⁵⁴ Vielmehr gab es eine überwiegende Mehrheit der Juden, für die Jesus von Nazaret keinerlei Relevanz (geschweige denn theologische) hatte, und jene Minderheit, die ihr Reden über Gott aufgrund der österlichen Ereignisse um Jesus von Nazaret überdenken und neu formulieren musste.

Im Gegensatz zu *Judaioi*, das Juden als Angehörige einer Religionsgemeinschaft ebenso wie Einwohner der Provinz Judäa meinen kann, sind *Hebraioi* wohl Menschen, die des Hebräischen wie des Aramäischen mächtig⁵⁵ als auch Juden von Geburt an (im Gegensatz zu Proselyten) sind. Dass einem solchen Adressatenkreis in feinem Griechisch geschrieben werden konnte, war offenbar nicht nur denkbar, sondern ihrem Bildungsstand und dem Inhalt des zu Besprechenden angemessen.⁵⁶ Diese Beobachtung schränkt den Ort dieser Adressaten in keiner Weise ein; sie

⁵² Über die geografische Verortung unseres Autors ist durch sein rhetorisches Talent nichts gesagt; selbst in Jerusalem wurde seit der Ptolemäerzeit zunehmend Griechisch gesprochen; siehe 2 Makk 4,10ff. Dazu Hengel M., *Judentum und Hellenismus* 193. Seine qualifizierte (Schul-)Bildung signalisiert gleich zu Beginn die Aneinanderreihung von π-Lauten, die nicht zufällig Homers *Odyssee* 1,1-4 abgelautet erscheint (Hinweis von Paolo Garuti). Homers Werke galten der Antike als kanonische, „heilige“ Texte, ihre Zitation erweist den Fachmann. Dazu Hölscher U., *Kanonizität* 238: „(...) schon im 6. Jh. muß Homer der vornehmlichste Gegenstand des Schulunterrichts gewesen sein. An ihm lernten die Kinder schreiben, nach ihm lernten sie ihre Religion, den Mythos (d. h. ihre nationale Geschichte), aus ihm die Geographic.“ Ebd. 239: „Das direkteste Zeugnis seiner [Homers] Allgegenwart bleiben natürlich die Zitate. Sie sind Legion. Und zwar besagen hier mehr als die Berufungen auf seinen Namen, die namenlosen Zitate und Anspielungen: hier sieht man, womit der Autor bei seinem Publikum rechnen konnte: einer umfassenden Präsenz des homerischen Opus. Kein Wunder, nachdem sie von klein auf beständig mit Homer traktiert wurden.“ Vgl. Ebd. 240; Chadwick H., *Antike Schriftauslegung* 2; Norden E., *Die antike Kunstprosa passim*; Berger Kl., *Antike Rhetorik* 173-187; Anderson R. D., *The Use and Abuse* 66-76; Garuti P., *Alle origini* 153; Weiss H.-F., *Hebr* 137. Erwähnenswert ist an dieser Stelle die Bemerkung bei Hengel M., *Judentum und Hellenismus* 139, über die „nicht unrein-machenden Bücher Homers“ im Mischna-Traktat *Jadajim* 4,6; er hält es für „wahrscheinlich ... schon eine festgeprägte Umschreibung für die griechische Literatur überhaupt“. Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Konnex mit dem Judentum; siehe dazu Kinney R. S., *Dimensions* 153: „The presence of Homer in the heart of the Jewish world – that is, Palestine – is also demonstrable from this period. Hengel, once again, offers a curious piece of evidence: He cites Targumic material from the first century C.E. in which the Sadducees criticize the Pharisees: ‘We object against you Pharisees that you say that the holy scriptures make the hands unclean whereas the books of Homer do not make the hands unclean.’ [Yad 4,6] This dispute (...) seems to be grounded in older arguments. In the second century B.C.E., Aristobulus used Homer positively in his letter to Ptolemy VI Philometor. Not long after, the Jewish Sibyl condemned Homer, as did Josephus.“ Ferner Schwenk B., *Paideia* 151f; Tloka J., *Christen* 6.

⁵³ Vgl. Falcetta A., *Teachers* 234. Hebr 11,32 spricht insofern auch gegen die These eines Autorenkollegiums (Priscilla und Aquila) wie es etwa Harnack A. v., *Probabilia* 16ff, vertreten hatte; und auch gegen die Jungfrau Maria als Verfasserin, siehe dazu Koosed J. L. / Seesengood R. P., *Constructions* 276f Anm. 38; ferner Gräßer E., *Hebr I* 19-22.

⁵⁴ Mit Paget J. C., *Jews* 316: „The terms are invented ones, introduced to describe a supposed phenomenon of early Christianity.“ Jüngst Urga A. G., *Intercession* 159: „predominantly Jewish Christian with possible Gentile converts in their midst.“

⁵⁵ Vgl. Riesner R., *Zwischen Tempel und Obergemach* 83f (unter Verweis auf Baltes G., *Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien* (WUNT II / 312), Tübingen 2011), 85-149. Dazu Blinzer J., *Der Prozess Jesu* 271: „Aus der Umgebung Roms sind uns Grabsteine erhalten, deren Inschriften in den drei Sprachen des Kreuzestitels abgefaßt sind.“

⁵⁶ Vgl. Hengel M., *Judentum und Hellenismus* 30 Anm. 94: „Die Jerusalemer Ossuarieninschriften aus dem 1. Jh.v. u. 1.Jh.n. Chr. zeigen eine große Zahl von Rückwanderern aus der Diaspora nach Jerusalem.“ Ebd. 102: Der jüdische Hohepriester Aristobul (104/3 v. Chr.) führte den Titel (Philhellen), er verwandelte den Hohepriesterstaat in eine *hellenistische Monarchie*. Ebd. 193: „Das gesamte Judentum ab etwa der Mitte des 3.Jh.s v. Chr. müßte im strengen Sinne als »hellenistisches Judentum« bezeichnet werden, und man sollte besser zwischen dem griechischsprechenden Judentum der westlichen Diaspora und dem aramäisch/hebräischsprechenden Judentum Palästinas bzw.

können in Jerusalem und Umgebung ebenso wie in der Diaspora in Rom oder Alexandrien und Antiochien vermutet werden.⁵⁷ „Soziokulturell ist jedenfalls angesichts des von Hebr vorausgesetzten Bildungsstandards an eine von großstädtischer Kultur beeinflusste Gemeinde zu denken.“⁵⁸

Teilt man diese Ansicht nicht, dass *Hebraioi* Juden von Geburt bezeichnet, sondern auch später Hinzugekommene umfassen kann, die tiefschürfend mit den Schriften Israels vertraut (gemacht) wurden – der Brief an die Galater wäre hierfür ein Beispiel⁵⁹ –, dann wendet sich der Hebr nicht nur an „Judenchristen“, sondern ebenso an „Heidenchristen“.⁶⁰ Einzig gesichert bleibt, dass die Adressaten des Hebr ihr Bekenntnis zu Christus – und zwar (nach der sie überzeugenden Lektüre des Textes) als dem Sohn Gottes und Hohepriester – eint;⁶¹ sonst wäre der Hebr wohl weder erhalten noch tradiert worden.

Wenn wir mit einiger Sicherheit die Frage beantworten könnten, wohin der Text geschickt wurde bzw. wo er rezipiert wurde, wüssten wir auch mehr über die Zielgruppe und den Zweck des Schreibens. Deutet man die Zuschrift zu Beginn des Textes in einem strengen geografischen Sinne, richtet sich das Schreiben womöglich an Hebräer in Judäa (näherhin Jerusalem), wie es auch die Fokussierung auf alttestamentliche Kulthandlungen nahelegen würde. Doch werden Juden auch außerhalb des Heiligen Landes als *Hebräer* bezeichnet und der Tempel war selbstredend auch in der Diaspora von Belang, nicht zuletzt durch die zu entrichtende Tempelsteuer.⁶²

Babyloniens unterscheiden. Aber auch diese Distinktion ist einseitig. Jerusalem war seit der Ptolemäerzeit eine Stadt, in der in steigendem Maße Griechisch gesprochen wurde. Die makabäische Erhebung hat daran wenig geändert, in neutestamentlicher Zeit zwischen Herodes und der Zerstörung 70 n. Chr. muß sie nach Ausweis der griechischen Inschriften sogar eine ganz beträchtliche, Griechisch als Muttersprache sprechende Minderheit besessen haben. Diese bestand nicht nur aus Rückwanderern aus der Diaspora, sondern umfaßte auch Kreise der einheimischen Aristokratie. Damit stoßen wir auf jenen Typus, von dem je und je die stärksten politischen, kulturellen und religiösen Impulse ausgegangen sind, dem Juden, der sich mit gleichem Geschick in beiden Kultur- und Sprachbereichen – dem angestammten jüdisch-aramäischen und dem fremden griechischen – bewegte.“

⁵⁷ Siehe Hengel M., *Judentum und Hellenismus* 194: „Die Differenzierung zwischen »palästinischem« und »hellenistischem« Judentum, die zu den grundlegenden heuristischen Prinzipien der neutestamentlichen Wissenschaft gehört, wird durch diesen Tatbestand erschwert und erweist sich im Ganzen als nicht mehr ausreichend. Man wird damit zu rechnen haben, daß einzelne Gruppen auch im jüdischen Palästina zweisprachig aufgewachsen sind und so genau an der Grenzscheide zweier Kulturen standen. Dieses Problem stellt sich dabei nicht nur für Jerusalem, sondern auch für das mit den phönizischen Städten seit jeher verbundene Galiläa, und es ist durchaus zu fragen, ob die Zweisprachigkeit nicht bis in den unmittelbaren Jüngerkreis Jesu selbst hineinging. Immerhin trugen zwei der Zwölf, Andreas und Philippos, griechische Namen (Mk. 3,18) und der Bruder des Andreas, Simon Kephas-Petros, unternahm später weite Missionsreisen unter der nur Griechisch sprechenden jüdischen Diaspora des Westens.“ Treu K., *Die Bedeutung des Griechischen* 123: „Schwerer ist es zu erkennen, wie weit die Hellenisierung in die Tiefe des einfachen Volkes drang. Sie dürfte örtlich verschieden gewesen sein, nie aber vollständig.“ Für Philo ist in Alexandrien das Griechische „unsere Sprache“ Congr VIII 44 (vgl. Conf 129). Siehe dazu Riesner R., *Zwischen Tempel und Obergemach* 72, der für Jerusalem zur Zeit Jesu eine mit „rund 30% verhältnismäßig große Zahl von griechischen Grabinschriften“ konstatiert.

⁵⁸ Backhaus K., *Paulus-Schule* 40. Dazu ebd. 41.

⁵⁹ Vgl. Moret J.-R., *Christ* 17.

⁶⁰ Weiss H. F., Hebr 71, meint, wegen Hebr 3,12 würde sich der Text eindeutig an Heidenchristen wenden; eine Mahnung vom „lebendigen Gott“ abzufallen, würde für Juden keinen Sinn machen. Selbst wenn sie sich von Christus wieder abwenden würden, blieben sie doch Juden.

⁶¹ So etwa Grässer E., Hebr I 24, es sind „Christen ohne Rücksicht auf ihre Herkunft.“ Ferner Schnelle U., *Einleitung* 447: „Die Gemeinde setzte sich wahrscheinlich aus Heidenchristen und hellenistischen Judenchristen zusammen.“ Schmithals W., *Über Empfänger und Anlaß* 342, will sich ebenso wenig festlegen und spricht von einem „heidenchristlichen Judenchristentum“.

⁶² Vor der Tempelzerstörung war eine kontinuierliche Verbindung zwischen Juden in der Diaspora und dem Heiligtum in Jerusalem durch die Tempelabgabe und Wallfahrten möglich; vgl. Stolz L., *Höhepunkt* 35; Backhaus R., *Jewish World* 184; Baltrusch E., *Herodes* 208.

Der 1 Clem setzt Hebr voraus (vgl. 1 Clem 36,2-6 mit Hebr 1,5-13); damit wären wir in Rom angelangt.⁶³ Dank des Römerbriefes wissen wir, dass es hier um das Jahr 50 n. Chr. christliche Gruppierungen gab, die womöglich aus jüdischen Synagogengemeinden hervorgegangen sind.⁶⁴ Auch die Grüße am Ende des Hebr (13,24) könnten so verstanden werden, dass sich eine Gruppe von vormalig aus Italien Stammenden an ihre Landsleute zu Hause wendet. Eindeutig beweisen lässt sich auch die exakte Destination des Hebr nicht. Was allerdings den entscheidenden Vorteil mit sich bringt, dass sich Christen allerorten durch den Hebr angesprochen fühlen können, die das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als dem Hohepriester am himmlischen Heiligtum eint. Diese spezifische Form des Credo muss einen konkreten Anlass haben, den es aufzuspüren gilt.

Zeit

Für die Datierung des Hebr stellt sich vor allem eine Frage: Ist es möglich, nach den Ereignissen des Jahres 70 n. Chr. in dieser Weise vom Jerusalemer Tempel zu sprechen? Jene, die auf *Nein* plädieren (den Hebr also vor 70 n. Chr. ansetzen),⁶⁵ verweisen auf die Präsensformulierungen im Textverlauf, die den Eindruck erwecken, einem Kultgeschehen *in actu* geschuldet zu sein.⁶⁶ Jene, die auf *Ja* plädieren (den Hebr demnach nach 70 n. Chr. datieren),⁶⁷ erinnern ihrerseits an Flavius Josephus, den die Tempelzerstörung auch nicht hinderte, im Präsens zu beschreiben, was bereits der Vergangenheit angehörte.⁶⁸ Zumal sich das Präsens auch nur auf den grammatikalischen Verbalaspekt einer Aussage innerhalb ihres Kontextes beziehen kann, ohne einen konkreten Widerhall in der physischen Realität zum Zeitpunkt der Verschriftlichung zu implizieren.⁶⁹

⁶³ Dazu Wessbrandt M., Covenant 274: „The author of 1 Clement was familiar enough with the letter to the Hebrews to quote from it and allude to it in dozens of places throughout his own letter. Despite this, he seems wholly unaffected both by Hebrews' notion of a new covenant, and of Hebrews' rejection of the Levitical cult and the special role of Jerusalem.“

⁶⁴ Vgl. Moore N. J., Repetition 34, verweist darauf, dass im 1. Jahrhundert n. Chr. elf Synagogen in Rom nachgewiesen werden können.

⁶⁵ Vgl. Stolz L., Höhepunkt 24: „Nicht wenige Forscher sehen aber einen weiteren terminus ante quem in der Tempelzerstörung im Jahr 70 und datieren den Hebr infolgedessen irgendwo zwischen 45-70 n. Chr.“ Ebd. 27f präzisiert er auf einen Zeitraum vor 60 n. Chr. Svendsen St. N., Allegory 74, datiert den Hebr etwa zw. 50 und 70 n. Chr.; Gäbel G., Kulttheologie 484, jedenfalls vor 70 n. Chr. Ähnlich in Berger K. / Nord C., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt a. M. 1999.

⁶⁶ Vgl. Moore N. J., Repetition 34f., der darüber hinaus an die Verfolgung der Christen Roms unter Nero erinnert, um den Hebr näherhin in diesem historischen Zusammenhang zu situieren. Ebd. 34. schlussfolgert er aus Hebr 13,32, dass Timotheus noch am Leben ist und der 1 Clem-Brief (den er um 90 n. Chr. ansetzt) einen weiteren terminus ante quem darstellt.

⁶⁷ Dazu Stolz L., Höhepunkt 23: „Ein grosser Teil der Exegeten datiert den Hebr zwischen 70-100 n. Chr.“ Für Hughes P. E., Hebr 67, stünde im Hintergrund des Textes die Erfahrung der Zerstörung Jerusalems. Siehe ähnlich Theissen G., Untersuchungen 88 Anm. 1; Gräßer E., Hebr I 55 Anm. 56; ebd. 105f; Braun H., Hebr 22; Ellingworth P., Hebrews 141; Lünemann G., Hebr 92; Smith R. H., Hebrews 43.

⁶⁸ Siehe Jos Ant III 151ff; III 224-257, Ap II,77; II,193-198 sowie 1 Clem 41,2. Dazu Porter S. E., The Date of the Composition of Hebrews 298f.

⁶⁹ Dazu Vanhoye A., Situation 153: „Ce présent ne dit rien du temps des événements évoqués. Les cas sont nombreux où notre auteur l'utilise en parlant de faits passés.“ Vgl. Dazu allerdings Bauckham R., Jewish World 243: „When describing the temple building, Josephus spoke of it, very naturally, in the past tense (CA 2.102-104), just as he does also in CA 2.119. It is when describing the ministry of the priests in the temple that he moves into the present tense. Similarly, in CA 2.76-77, Josephus remarkably describes the daily offering of sacrifices in the temple on behalf of the Emperor in the present tense, while in 2.193 he again speaks of the continuous ministry of the priests in the temple in the present tense. The present is timeless rather than historic. It means that Josephus, even when he wrote CA, could not envisage Judaism without the ministry of the priests in the temple at its heart. On this another study could be written.“ Grundsätzlich Carson D. A. / Moo D. J. / Morris L., An Introduction to the New Testament, 1992, 399: „Even traditional approaches to Greek Grammar observe the frequency of the so-called historic present in Greek; a more linguistically informed approach, appealing to aspect theory, doubts that the (morphological) 'present tense' has any immediate bearing on time.“ Ferner Porter S. E., The Date 306: „using the tense-forms to establish temporal reference is probably to be seen as an unjustifiable exegetical task.“

Genau genommen handelt der Hebr auch nicht vom Tempel in Jerusalem, sondern von der Stiftshütte der Wüstenzeit; das ist seiner Vorstellung der bisherigen Heilsgeschichte geschuldet, die er nach Ausweis von Hebr 3 und Hebr 11 vor der Landnahme der Kinder Israels enden lässt. Und selbst wenn man diese Beobachtung nicht gelten lassen mag: Zielt nicht der Vf. durchgehend darauf ab, den bisherigen Kult als ineffizient zu erweisen?⁷⁰ Sollte es dann nicht einerlei sein, ob der Tempel noch steht oder nicht? Erreicht hätte er ohnehin zu keinem Zeitpunkt etwas Bleibendes (vgl. Hebr 7).

Die Zerstörung durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. zum alleinigen Kriterium der Datierung eines neutestamentlichen Textes zu machen, funktioniert beim Hebr so wenig wie bei anderen Schriften; im ganzen Neuen Testament findet sich kein wirklich expliziter Hinweis auf dieses Ereignis, das so manchem Interpreten dennoch als alles entscheidende Zäsur jüdischen (und christlichen) Lebens erscheint.⁷¹

Für eine Datierung des Hebr auf eine Zeit nach 70 n. Chr. verweisen Exegeten auch auf die Wendung ἡτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη in Hebr 2,3b. Diese Formulierung impliziere, dass die Gemeinde des Hebr mittlerweile in der zweiten bzw. dritten Generation nach dem Auftreten Jesu angelangt wäre.⁷² Hebr 13,7 relativiert allerdings diese Aufsplittung auf mehrere Tradentenkreise etwas; hier haben die Anführer der Gemeinde direkt das Wort Gottes gepredigt.⁷³ Auch Hebr 1,2 steht in Spannung zu dieser Lesart von Hebr 2,3: Gott sprach *zu uns* in einem Sohn; von Tradierungsinstanzen dieses göttlichen Wortes ist hier keine Spur auszumachen.

⁷⁰ Siehe Stolz L., Höhepunkt 33: „Der Hauptgrund (...) ist mit Blick auf die zentrale Argumentation im Schreiben, dass der Neue Bund mit Jesus als einmaligem Opfer und himmlischem Hohenpriester den Ersten Bund mit seinem Kult an Heilseffektivität bei Weitem übertrifft (...).“

⁷¹ Mit Stolz L., Höhepunkt 24; der Verweis auf die Tempelzerstörung ist alleine nicht ausreichend. Vgl. Moore N. J., Repetition 35. Eine bewusste Auseinandersetzung mit diesem Thema begegnet in christlichen Texten, aufgeworfen durch die Frage, inwieweit das Judentum nach der Tempelzerstörung noch Gottes erwähltes Volk sein könne; etwa in Justins Dialog mit Tryphon, bei Origenes in seinem Contra Celsum sowie bei Eusebius Demonstratio Evangelica; vgl. Gregerman A., Ruins 10. Dazu Yerkes R. K., Sacrifice 119: „After the return from the exile they [die kultischen Opferdarbringungen] were assumed as proper to Jerusalem only. This meant that their influence was limited to those Jews who dwelt in or visited the Holy City. By the time of our Lord the vast majority of Jews had probably never seen a sacrifice as part of their own religion. After the destruction of Jerusalem, rabbinic Judaism had comparatively little difficulty in making the transition from sacrifices to study of the Torah and almsgiving as adequate surrogates for them.“ Ebd. 158.198. Backhaus R., Jewish World 184, würde in Teilen zumindest nicht zustimmen: Die überall in der Diaspora entrichtete Tempelsteuer „enabled their own access to God. Also, of course, the ritual of the day of atonement effected atonement for all Jews without their having to be present. We shall not underestimate the importance of the temple for Diaspora Jews even apart from pilgrimage to Jerusalem.“

⁷² So Eisele W., Reich 148: „Für eine Datierung des Hebräerbriefes in die Zeit nach 70 spricht allgemein die Beobachtung, daß zu seiner Abfassungszeit die Anfänge der Jesusbewegung vorbei sind (vgl. Hebr 2,3).“ Ebd. 147 datiert er den Hebr auf das Jahr 85 und bezeichnet dies als Konsens. Ähnlich Moore N. J., Repetition 34 beruft sich auf Hebr 2,3 für seine Datierung als „probably written after AD 60.“ Backhaus K., Per Christum 262 Anm. 17, erinnert ferner an Hebr 3,14; 5,12; 6,10ff und schließt ebenso auf eine zweite bzw. dritte christliche Generation. Ferner Guthrie D., Hebr 82: „Moreover, it could be argued that the words suggest that the first generation of Christians has now passed and that the writer and his associates depend on that earlier generation for their understanding of the gospel.“

⁷³ Siehe dazu Taut K., Schriftverständnis 20: „Die allgemein mit 80-90 n. Chr. angegebene Entstehungszeit beruht auf keinen unverrückbaren Fakten. Einzig die Beschreibung in 2, 3b (und 13,7), wonach die Heilsbotschaft die Leser nur über Mittelmänner erreichte, bietet einen festen Anhaltspunkt, läßt aber noch immer eine große Zeitspanne für die Entstehung offen.“

Der Vf. wolle einer glaubensmüde gewordenen Gemeinde neuen Mut zusprechen.⁷⁴ Das fügt sich gut mit einer Verortung des Textes Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, in einer Zeit zunehmend quälender Parusieverzögerung. Diese *opinio communis* verdankt die Forschung der anhaltenden Rezeption von Ernst Käsemanns, *Das wandernde Gottesvolk* (1939); er selbst rekurriert hier wiederum auf Martin Dibelius und Adolf von Harnack.⁷⁵

Denkt man nun unter diesem Vorzeichen an ein *heidenchristliches* Auditorium, finden wir Hinweise auf deren drohenden Glaubensverlust in Hebr 3,8 und Hebr 6,11ff; ein Abfall vom lebendigen Gott und die Aufzählung einer Basiskatechese würde bei geborenen Juden wenig Sinn machen.⁷⁶ Denkt man allerdings an einen *judenchristlichen* Empfängerkreis, könnten wir es mit einem unmittelbar bevorstehenden Rückfall zu ihrer angestammten Religion zu tun haben;⁷⁷ veranlasst durch Unsicherheit und Zweifel, ob denn ihre Sünden nach der Taufe nicht doch auf herkömmliche Weise effizienter zu sühnen wären. Ob man aber dann nicht auch eher an eine Entstehungszeit des Hebr vor der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. denken müsste? Mit seinem „Totalausfall“ als Ort der Sühne stellt sich die Frage nach dem künftigen *Wie* der Reinigung umso drängender. Nicht zu vergessen ist der immense soziale Druck der umgebenden Gesellschaft, der sich in der Ab-/Ausgrenzung der Christen (einerseits aus dem Judentum sich entfernend/entfernt werdend, andererseits die heidnischen Kulte meidend) manifestierte und der in den Verfolgungen (eines Paulus, eines Volkshaufens) seinen Ausdruck fand.⁷⁸ Manche mögen es so als eine Erleichterung empfunden haben, diesem Druck durch einen Anschluss bzw. eine Rückkehr zum Judentum als *religio licita* auszuweichen.⁷⁹

Die Wendung Hebr 2,1 διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς verleitet manchen Schriftausleger dazu, sie zu deuten im Sinne von: Ruft der Vf. zum Festhalten des Gehörten auf, wird die Gemeinde eine solche Aufforderung auch vonnöten haben.⁸⁰ Auch die Fortsetzung in Hebr 2,2ff veranschauliche Zustände gegen Ende des ersten Jahrhunderts; abzulesen an den Verba παραρρέω und ἀμελέω. Hierin läge der Anlass für das Schreiben; aus pastoraler Sorge greife der Vf. zur Feder. „Le souci pastoral de l’auteur se manifeste ici nettement.“⁸¹ Auch Hebr 10,32-34 lässt sich in diese Lesart einfügen.⁸²

⁷⁴ Siehe dazu Backhaus K., Scheideweg 208: „Hebr lässt deutlich spüren: Die Begeisterung der ersten Liebe ist erkaltet, die Wärme einer neuen (ekklesialen) Heimat noch nicht gefunden.“

⁷⁵ Siehe Dibelius M., Kultus 161: „typische Erscheinungen einer Christlichkeit, die ihre erste Begeisterung verloren hat.“ Ebenso Harnack A. v., Probabilia 17: „schlaff und matt werdende Christen zu stärken, die in Gefahr stehen, durch Kleinmuth und Lauheit Alles zu verlieren“ Siehe dazu Riggensbach E., Hebr 27; Braun H., Hebr 47; Soden H. v., Hebr 25; Strobel A., Hebr 26; Craddock F. B., Hebr 34.

⁷⁶ Siehe oben die Bemerkungen zu den *Adressaten* des Hebr.

⁷⁷ Vgl. Stolz L., Höhepunkt 29.34.36f; Costley A., Creation 42.

⁷⁸ Feldmeier R., Christen als Fremde 106, gibt zu bedenken: „Sowohl unter Nero wie unter Domitian werden die Christen durch persönlich bedingte Einzelmaßnahmen und nur lokal begrenzt getroffen, und Plinius wird nur auf Anzeigen hin aktiv, vermutlich aktuell veranlaßt wegen eines Verstoßes gegen das kaiserliche Hetairienverbot, das mit dem Christentum selbst zunächst nichts zu tun hatte. Eine systematische Christenverfolgung über das ganze Reich hin findet erst unter Decius und Valerian in der Mitte des 3. Jahrhunderts statt.“

⁷⁹ Siehe Stolz L., Höhepunkt 30.

⁸⁰ So etwa Lane W. L., Hebr 35. Ferner Soden H. v., Hebr 25: „Die Mahnung προσέχειν, in welcher die Nutzenwendung gipfelt, bringt das den ganzen Brief bestimmende Hauptanliegen des Verfassers, den Zweck des Schreibens zum ersten Mal zu Ausdruck“. Jüngst Schunack G., Hebr 30: „Sie [die Adressaten] sind in Gefahr, von der festen Orientierung am gehörten Wort abzukommen, müde zu werden und zurückzuweichen.“ Ähnlich Lewicki T., Sprechenden 99ff; März C.-P., Hohenpriester 61; Broer I., Einleitung 574.

⁸¹ Vanhoye A., Situation 228. Ähnlich Guthrie D., Hebr 81; Davies J. H., Hebr 25; Hughes P. E., Hebr 74; Lane W. L., Hebr 37; v. a. Gräßer E., Hebr *passim*. Koester C. R., Hebr 208, argumentiert vorsichtiger: „the movement may be subtle and even undetected by those who are on board.“

⁸² Dibelius M., Kultus 160, über Hebr 10,32-34: „die konkreteste Äußerung in dem ganzen Brief.“

Eine solche Deutung von Hebr 2,1-4 „berücksichtigt [allerdings] die Rhetorik zu wenig und verengt 3f. etwas, namentlich wenn dort gelesen wird, die Vernachlässigung der Rettung von 3 sei eingetreten (...) und die davon betroffenen Gemeinden erlebten schon länger keine außeralltäglichen Geistesgaben mehr“.⁸³ Hebr 2,2 bleibt demgegenüber vielmehr unpersönlich; wir erfahren hier weder etwas über die Identität der *Hörer des Wortes* (Karl Rahner) noch über jene, die vielleicht bereits Bestrafung erfahren. Die Übertretung und das Überhören wird *in jedem Fall* bestraft (vgl. Hebr 10,28; siehe Dtn 13,7-12).⁸⁴ Die ausgesprochene (und bei den Zuhörern als akzeptiert vorausgesetzte) Drohung ist grundsätzlich gemeint und nicht auf eine vereinzelte, konkrete Lage gemünzt.⁸⁵ „There is no definite indication that the punishable transgressions have taken place. Here and elsewhere Hebrews's stern warnings are largely hypothetical.“⁸⁶

Dies mahnt zur Vorsicht (bei allem Verlangen, die Adressaten des Hebr näher bestimmen und tiefer in die Entstehungsgeschichte des Textes eintauchen zu wollen) aus diesen Versen, vorschnell eine müde und matt gewordene Gemeindesituation rekonstruieren zu können;⁸⁷ vor allem die Aussage des Vf. in Hebr 6,9 konterkariert in gewisser Weise ein solch negatives Präjudiz zur Verfassung der Adressaten. Wir werden gegen Ende der Arbeit auf diese ersten Hinweise und Überlegungen zur Gemeindesituation des Hebräerbriefes zurückkommen.⁸⁸

⁸³ Karrer M., Hebr 157; vgl. Übelacker W. G., Appell 157.

⁸⁴ Vgl. Vanhoye A., Situation 237: „Cette indétermination le rend en quelque sorte plus impressionnant, car un danger dont on ne perçoit pas les limites n'en suscite que plus d'inquiétude.“ Es geht um eine Aufrüttelung zu verstärkter geistlicher Aufmerksamkeit; dabei schreckt unser Vf. durchaus nicht vor „Angstmache“ zurück; so DeSilva D. A., *Perseverance in Gratitude* 106f.

⁸⁵ Mit Barrett C. K., *Eschatology* 363 Anm. 2: „These exhortations seems to me much too general to permit us to locate the persons to whom the Epistle was addressed, or to determine its date.“ Ähnlich Weiss H.-F., Hebr 763.

⁸⁶ Attridge H. W., Hebr 66.

⁸⁷ Siehe exemplarisch Schierse F. J., Hebr 37

⁸⁸ Siehe schon vorweg die bei Erlemann K., *Antiochia* 123, geäußerten Bedenken: „Meines Erachtens sprechen mehrere Texthinweise für eine Frühdatierung des Schreibens: Erstens, der alte Kult scheint nach Hebr 8,13 und 10,1-13 zwar seinem Ende nah, aber noch intakt zu sein. Vor diesem Hintergrund wird die Breite der Auseinandersetzung um die jüdische Kultpraxis plausibler. Zweitens, die Rede von der Stiftshütte, die im Hebräerbrief zugunsten der Rede vom Tempel favorisiert wird, ist nicht per se ein Hinweis auf den nicht mehr existenten Tempel und auf einen Rekurs auf den „idealen“ Kult, sondern ist durch den so genannten Altersbeweis erklärbar: Nur die Stiftshütte, nicht aber der Tempel wird traditionsgeschichtlich auf das Urbild der himmlischen Wohnung Gottes zurückgeführt (Ex 25,9.40; 26,30; vgl. Apg 7,44). Auf diese Tradition rekurriert Hebr 8,5 expressis verbis. Drittens, die theologische Nähe zu Paulus, zum Kolosser- und zum Barnabasbrief, aber auch zu den johanneischen Schriften macht eine Datierung im vergleichbaren Zeitraum wahrscheinlich. Dieser Zeitraum ist durch die lebendige Auseinandersetzung mit der jüdischen Kultpraxis, durch die Erfahrung von Ausgrenzung und Verfolgung sowie durch das Problem der Unsichtbarkeit des Neuen bestimmt. Das fällt meines Erachtens in die zeitliche Phase zwischen Paulus und dem ersten Jüdischen Krieg – in eine Phase also, in der grundsätzlich über den „neuen Weg“ christlicher Kultpraxis nachzudenken war. Viertens, die Beobachtung von „Glaubensmüdigkeit“ (unter Verweis auf Hebr 10,23f.) ist nicht *per se* Hinweis auf ein Christentum der zweiten oder dritten Generation, wie vielfach konstatiert wird. Abgesehen davon, dass sich christliche Gemeinden äußerst unterschiedlich entwickelt haben dürften und die Ablösung vom Judentum wohl unterschiedlich schnell vonstatten ging, ist das Problem der Erosion in den Gemeinden durchaus schon bei Paulus zu erkennen und mit Blick auf die Erwartung der nahen Parusie Christi an das Phänomen subjektiver Zeitwahrnehmung gebunden und somit für eine Datierung des Schreibens untauglich. Fünftens, die Frage des charismatischen Elements ist ebenfalls kein schlüssiger Indikator für ein bestimmtes Entwicklungsstadium einer Gemeinde, sondern in erster Linie milieubedingt.“

Textanalyse: Hebr 1 - 2

Hebr 1,1-4

Hatte sich Gott im Verlauf seiner Geschichte mit dem Volk Israel sehr vielfältiger Wege bedient, um durch die Propheten zu den Vätern zu sprechen, so findet dieses Offenbarungsgeschehen seinen unüberbietbaren Abschluss in den Tagen des Hebräerbriefes durch sein Sprechen in einem Sohn. Dieser Sohn wird uns gleich zu Beginn als Mittler der Schöpfung und Abglanz des Wesens Gottes vorgestellt. Am Anfang der Schöpfung war er zugegen, an deren Ende bzw. Höhepunkt (vgl. Hebr 1,2 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) wirkte er die Reinigung der Sünden und eröffnete so den Seinen von Neuem den einzigen zum Ziel führenden Zugang zu Gottes Thron in der künftigen himmlischen Stadt (vgl. Hebr 4,16; 11,10.16; 12,22; 13,14).

Bereits in diesen Versen formuliert unser Vf. eine Korrelation zwischen Anfang und Ende der Geschichte (ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας – ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (...) καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος): Das Tun des Sohnes am Ende korrespondiert seinem Tun bei der Schöpfung am Anfang. Er reinigt die Sünde des Menschen und stellt insofern dessen ursprüngliche Herrlichkeit wieder her; er, der das Ebenbild eben dieser *Doxa Gottes* ist (vgl. Hebr 1,3).⁸⁹ Unter diesem Vorzeichen versteht sich auch das Zitat von Ps 8,5-7 in Hebr 2,6ff.

Er, der von Ewigkeit her Gottes Sohn ist, erschien in der Zeit in Menschengestalt, um nach vollbrachtem Werk an die Rechte Gottes erhöht zu werden und seinen Platz über den Engeln einzunehmen; so bekunden uns die ersten Verse des Briefes an die Hebräer in 1,1-4.

Jedes Wort und jede Wendung in diesen einleitenden vier Versen des Hebräerbriefes ist wohlüberlegt, keines zuviel. Programmatisch skizziert der Autor sein Verständnis von „Heilsgeschichte“, die in den Propheten begonnen hatte und nun im Sohn ihren Abschluss findet (vgl. Hebr 1,2; 2,2f). Der Hebr hat offenkundig einen sehr spezifischen Blick auf die Heilsgeschichte, der ihn mit anderen neutestamentlichen Autoren verbindet.

Hebr 1,1 Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ² ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας· ³ ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, ⁴ τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.

Struktur

Die Verse Hebr 1,1-2a formulieren einen antithetischen *parallelismus membrorum*,⁹⁰ dessen Elemente sich via negationem gegenseitig interpretieren: πάλαι entspricht ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, *den Vätern* korrespondiert jene im Personalpronomen *uns* intendierte Gemeinde, *den Propheten* folgt *ein Sohn*. Ab V. 2a werden die einzelnen Glieder dieses Parallelismus zunehmend kürzer, sodass das letzte Glied ἐν υἱῷ formal und inhaltlich besonders hervorgehoben erscheint.⁹¹

Während πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως kein Gegenstück in V. 2a findet,⁹² bleiben sowohl das Subjekt dieses Offenbarungsgeschehens (ὁ θεός) als auch der Modus der Mitteilung (λάλεω) in beiden Vershälften unverändert: Es ist *derselbe Gott*, dessen *Reden* beide Perioden seiner

⁸⁹ Kol 1,15 nennt Christus εἰκὼν θεοῦ und *Erstgeborener der Geschöpfe*; siehe dazu Hebr 1,6 und Hebr 12,23.

⁹⁰ Vgl. Bühlmann W. / Scherer K., Stilsfiguren 40f.

⁹¹ Vgl. Lausberg H., Handbuch § 997 („Bremsprinzip“); Vanhoye A., Structure 67.

⁹² Backhaus K., Per Christum 275, spricht dennoch von „strikt parallel koordinierten Hälften des Eingangssatzes“.

Offenbarung bestimmt. Die Selbigkeit des *einen* Sprechen Gottes garantiert die Einheit und Kontinuität dieser beiden Etappen der Heilsgeschichte.

Das semantische Feld „erben“ rahmt den Passus der Vv. 2b-4b, dessen Aussagen von *Sohn* abhängig sind; eine solche Inklusion relativiert den engen Konnex der Vf. 2b α und 2b β , den die Partikel *καί* herzustellen scheint.⁹³

Hebr 1,3 erreicht durch das Relativpronomen *ὅς* einen Subjektwechsel, ohne den Bezug zu Gott aufzugeben: Er bleibt als das handelnde Subjekt durch die auf ihn verweisenden Genetivergänzungen (*τῆς δόξης / τῆς ὑποστάσεως*) gegenwärtig.

Blickt man genauer hin, dann erlaubt die Relativierung von *καί* in V. 2b β nicht nur dessen Ablösung von V. 2b α , sondern verstärkt ebenso die Beziehung zwischen den Vv. 2b β und 3c: Das *Wesen des Sohnes* in V. 3a wird durch zwei *Bestimmungen seines Tuns* gerahmt, denen das Thema „Schöpfungshandeln“ gemeinsam ist. Wir erkennen demnach in den Vv. 2b α – V 3b eine Abfolge *Sein – Tun – Sein – Tun*, gefolgt von zwei Aussagen *Tun – Sein* in den Vv. 3cd und V. 4ab.

Das einzige historische Tempus *κεκληρονόμηκεν* in V. 4 „makes a subtle point“⁹⁴ am Ende dieses Textabschnittes. Zu einem bestimmten, dem Vf. vorausliegendem Zeitpunkt hatte der Sohn einen Namen – zweifellos verdienstermaßen – ererbt, der ihm fortan bleibend zukommt⁹⁵ und sein Wesen essentiell bestimmt. *Name* (*ὄνομα*) zum Ende von V. 4b beschließt die Satzperiode und benennt den thematischen Übergang zu den Vv. 5ff (= *transitio*⁹⁶).⁹⁷

Hebr 1,1-4 unterteilt sich in drei Sinneinheiten: Die Vv. 1,1-2a benennen das hermeneutische Vorzeichen des gesamten Hebr; die Vv. 2b α bis 3b identifizieren diesen Sohn, die Vv. 3c bis 4b beschreiben sein Wirken als heilsgeschichtliche Abfolge von Propheten und Sohn und dessen Fazit, das von Relevanz für alle Gläubigen ist (vgl. Hebr 1,14; 2,16).

⁹³ Der Textzeuge p⁴⁶ und die verschiedenen Lesarten in 0150 sa^{mss} bo(?) kennen ein solches *καί* auch nicht; vgl. Übelacker W. G., Appell 80, und Wengst K., Formeln und Lieder 166. Misst man *καί* in V. 2b β zu viel Bedeutung bei, gewinnt diese Partikel theologische Brisanz: Das *Machen der Aionen* sollte logisch der *Einsetzung des Erben* vorangehen, so etwa Vanhoye A., Christologia I 4: „Sed hic est ordo non eventuum (ordo essendi) sed revelationis (ordo cognoscendi).“ Ähnlich Spicq C., Hebr II 2; Gräßer E., Hebr I 57; Koester, Hebr 186; Weiss H.-F., Hebr 142. Für Lane W. L., Hebr I 12, ist *καί* jedoch adversativ zu verstehen. Weder der kritische Apparat in NA²⁸ noch Aland K., Text und Textwert *ad loc.*, belegen die Zeugen für dieses *καί*.

⁹⁴ Meier J. P., Structure 188 Anm. 66.

⁹⁵ Vgl. Ellingworth P., Hebr 105: „The aorist *γενόμενος* suggests that the author is continuing to see the exaltation of the Son as a single past event.“ Vgl. BDR¹⁷ § 318/4.

⁹⁶ Vgl. Quint. Inst. IV 1,76.

⁹⁷ Soden H. v., Hebr 19; Karrer M., Hebr 106, und Schierse F. J., Hebr 25, definieren das Ende dieses Exordiums erst mit Hebr 4,13, was jedoch der Gesamtlänge des Textes unangemessen scheint. Koester C., Hebrews 174f, markiert das Ende der Hinführung demgegenüber in Hebr 2,4. Manche Kommentare vermengen den Inhalt eines *Exordiums* mit dem ersten thematischen Abschnitt des Hebr, der tatsächlich mit Hebr 4,13 endet; siehe dazu Backhaus K., Hebr 82.

Hebr 1,1 2a	Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ	
2ba	ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων,	Sein
2bb	δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·	Tun
3a	ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,	Sein
3b	φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,	Tun
3c	καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος	Tun
3d	ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,	
4a	τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων	Sein
4b	ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοῦς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.	

Hebr 1,1-2a

Dem Text fehlt zu Beginn, was jedem Brief sinnvollerweise zukommen sollte, Absender und Adressat. Unser *Brief an die Hebräer* ist als *Rede* (vgl. Hebr 2,5), näherhin als *Predigt* (vgl. Hebr 13,22) erdacht worden.⁹⁸

Hebr 1,1 2	Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ	

Der Gott (ὁ θεός) bezeichnet im Kontext des NT den jüdisch-christlichen Gott:⁹⁹ *Der Gott, die Propheten* und *die Väter* identifizieren einander wechselseitig. *Λαλεῖν ἐν* meint zunächst *mit jemandem reden*;¹⁰⁰ hier aber sind die Gesprächspartner Gottes – *die Propheten* – ihrerseits Medium des göttlichen Wortes an die Väter, sodaß die Präposition ἐν als lokales „in“ (= durch) gelesen werden muß.¹⁰¹ Für dieses Verständnis dient eine (biblische bzw. hellenistische) Inspirationsvorstellung als Beleg, die Gott als *in seinen Propheten wohnhaft* begreift (vgl. Num 16,28; Weish 7,27; slavHen 39,1-2; SpecLeg I 65; IV 49; 2 Kor 3,5); es lässt sich aber auch auf die real-konkrete Erfahrung antiken Botenwesens verweisen, das im Gesandten den Sender selbst anwesend sah.¹⁰²

⁹⁸ Für Garuti P., Alle origini *passim* dokumentiert der Hebr den Anfang der christlichen Predigtstätigkeit. Auch Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 596; Montefiore H. W., Hebr 33; Braun, Hebr 19, und Jewett R., Pilgrims 19, bezeichnen den Hebr als *Vortrag* bzw. *Predigt*, die uns hier in schriftlicher Form vorliegt.

⁹⁹ BDR¹⁷ § 254/1: „θεός und κύριος (= יהוה, aber auch vor allem bei Paulus = Christus) stehen mit Artikel, wenn der bestimmte jüdische oder christliche Gott oder ‚Herr‘ gemeint ist“.

¹⁰⁰ Vgl. Friedrich, Art. προφήτης κτλ. (ThWNT VI) 833; vgl. Sach 1,9.13f.17; 1 Petr 1,21; Praem 55; SpecLeg I 65.

¹⁰¹ Vgl. Weiß H.-F., Hebr 138; Meier J. P., Structure 171 („like the Hebrew *be'*“); Vanhoye, Situation 58f, ebd. Anm. 15; Übelacker W. G., Appell 80. Einige Übersetzungen von Hebr 1,1 suggerieren, ihre Vorlage würde λαλεῖν πρὸς τοὺς πατέρας διὰ τῶν προφητῶν (vgl. Hebr 5,5; 11,8; Barn 1,7) lauten; Hebr 2,2f belegt aber, dass unser Vf. zwischen den Präpositionen ἐν und διὰ unterscheidet.

¹⁰² Vgl. Mach M., Entwicklungsstadien 42: „Im politischen Bereich galt, daß die Botschaft des Boten nicht die seine, sondern die seines Absenders war. Daher ist die ihm widerfahrende Behandlung im Prinzip derjenigen, die der Empfänger dem Sendenden selbst zukommen lassen würde, gleich.“ Vgl. Ex 4,14-17; 23,21; Jes 59,21; Num 16,28; Weish 7,27; Hen(sl) 39,1-2; Her 258-260; SpecLeg III 8; IV 49; Praem 55; Sach 1,9.13f; 2,2.7; 4,1; Apg 3,18.21; Lk 1,70; 2 Petr 1,21; 2 Tim 3,16. Vgl. Soden H. v., Hebr 19; Rose C., Wolke 149; Schröger F., Schriftausleger 307; Braun H., Hebr 19; Weiss H.-F., Hebr 138f Anm. 20; Friedrich, Art. προφήτης κτλ. (ThWNT VI) 795, 832.817 Anm. 242, und ebd. 822; Lünemann G., Hebr 62; Riggenbach E., Hebr 4.

Im Duktus des *parallelismus membrorum* finden die beiden Adverbia πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως¹⁰³ kein Pendant in V. 2a; sinngemäß hätte hier das für den Hebr typische ἐφάπαξ¹⁰⁴ insofern bereits seinen Ort haben können, als der *Vielzahl der Propheten* die nicht mehr steigerbare *Einzigkeit des Sohnes* kontrastiert.¹⁰⁵

Versteht man unter diesem Vorzeichen die beiden Adverbia als *Hendiadyoin*,¹⁰⁶ dann (dis)qualifizieren sie die erste Phase des göttlichen Sprechens als *undeutlich, unvollkommen* bzw. *fragmentarisch*;¹⁰⁷ das positive Gegenstück wäre das vollkommene und eindeutige Auftreten des Sohnes.¹⁰⁸ Aber als *Paronomasie* bzw. *Parechese*¹⁰⁹ gelesen, formuliert diese Wendung eine positive Intention, auf deren Spur uns Johannes Chrysostomus (PG 63,14) und Clemens von Alexandrien (PG 8,717f) führen. Beide verstehen *viel-teilig* und *viel-artig* als Hinweis auf die „unbegrenzte Fülle der Möglichkeiten göttlicher Selbstbekundung“.¹¹⁰ Die Wiederholung von πολυ- unterstreicht die Überzeugung des Vf.s „about the fullness of the O.T. revelation“¹¹¹ Unter diesem Vorzeichen wird sich auch Hebr 2,1-4, insbesondere der Vers Hebr 2,4 als bedenkenswert erweisen.

Der Plural τοῖς προφήταις verweist auf eine solche Mehrzahl von Offenbarungsträgern, die sich zur Erfüllung ihrer Sendung verschiedener Mittel und Wege bedienen konnten; πολυμερῶς meint diese Vielzahl der prophetischen *porte-paroles* Gottes und πολυτρόπως die in ihnen aufscheinende Mannigfaltigkeit der Offenbarungsweisen Gottes.¹¹² Zur Bestätigung berufen sich die beiden

¹⁰³ Im Neuen Testament sind πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως Hapaxlegomena, vgl. Weish 7,22; 4 Makk 1,25; 3,21; 14,11; πολύτροπος findet sich in einer Lesart des Codex Sinaiticus zu Hiob 5,13. In den Schriften Philos und anderer Schriftsteller begegnen diese Lexeme häufiger: Vgl. Ebr 86.170; VitMos I 117; Som I 134.202; Decal 83; Abr 209; Fug 114.183; Flacc 3; Aet 129; SpecLeg III 121; VitCont 39; Praem 11; Max T yr Diss. XVII 7; VII 2; XI 7; Pseud-Aristot Mund. VI 400b 9-10; Plut De def. orac. 23; 427b; Clem. Al. strom. I 2,71; 3, 27; VII 16,95.

¹⁰⁴ In Hebr 6,4; 9,7.26.27.28; 10,2; 12,26.27 finden wir ἅπαξ; ἐφάπαξ lesen wir demgegenüber in Hebr 7,27; 9,12; 10,10 (siehe ferner in Röm 6,10; 1 Kor 15,6). Die beiden Ausdrücke sind nicht synonym: ἐφάπαξ = *ein für allemal* schliesst ein *noch einmal* aus; ἅπαξ = *einmal*/bleibt wiederholbar, vgl. Hebr 9,7; Lev 16,34; v. a. Ex 30,10 (καὶ ἐξιλάσεται ἐπ' αὐτὸ Ααρων ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ καθαρικοῦ τῶν ἁμαρτιῶν [vgl. Hebr 1,3] τοῦ ἐξιλασμοῦ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ καθαρικεῖ αὐτὸ εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν ἅγιον τῶν ἁγίων ἐστὶν κυρίῳ). Dies gegen Ellingworth P., Hebr 91.

¹⁰⁵ Mit Vanhoye A., Situation 56: „Cette absence suggère une opposition.“ Vgl. Riggenbach E., Hebr 4 Anm. 7, πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως bedürfe keines Gegensatzpaares in V. 2, weil dieses in ἐπ' ἐσχάτου und ἐν υἱῷ impliziert wäre. Garuti P., Il prologo 540: „Se, invece che *nei profeti* avesse usato espressioni tipo *nella scrittura, nella lege, nello spirito*, non avrebbe potuto giocare sul confronto molteplice/unico.“ Guthrie D., Hebr 63, schreibt in diesem Zusammenhang: „A once-for-all revelation is clearly superior“.

¹⁰⁶ Zwei durch eine Konjunktion vereinte Begriffe, die denselben Inhalt bezeichnen, vgl. Harjung J. D., Lexikon 217; Ellingworth P., Hebr 91; Spicq C., „Le philonisme“ 551.

¹⁰⁷ Für antikes Empfinden haftet einer „Vielteiligkeit“ Instabilität an: Etwas, das in mehreren Teilen existiert, ist weder eindeutig noch effektiv. Siehe Garuti P., un problema giuridico *passim*; Koester, Hebrews 177; Berger K., Hintergrund 416.

¹⁰⁸ Vgl. Strobel A., Hebr 18; Guthrie D., Hebr 62; Lünemann G., Hebr 6; Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 598; Lane W. L., Hebr I 11; Hughes P. E., Hebr 36.

¹⁰⁹ BDR¹⁷ § 488.1: „*Paronomasie* (...) nennt man die Wiederkehr desselben Wortes oder Wortstammes in geringer Entfernung.“ Ebd. 2: „*Parechese* (...), dh lautlicher Anklang verschiedener Wörter.“ Vgl. Lausberg H., Handbuch §§ 277.458.637ff; Harjung J. D., Lexikon 341; Koester Cr., Hebr 177; Attridge H. W., Hebr 37f.

¹¹⁰ Gräßer E., Hebr I 52. Die Ansicht von Rohr I., Hebr 12, die beiden Prädikate, würden von alttestamentlichen Aussagen über das Wort Gottes herrühren (er nennt Ps 33,4; 119,105; Jes 40,8; Spr 8,11-36 und Sir 24,5-19) verdient Erwähnung.

¹¹¹ Williamson R., Philo and Hebrews 71. Vgl. Weiss B., Hebr 38: „Unmöglich kann der Verf., der absichtsvoll mit der unbedingten Anerkennung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung anhebt und im doppelten volltönenden Ausdruck die reiche Fülle derselben quantitativ und qualitativ (...) markiert, auf die Unvollkommenheit derselben hinweisen wollen (...), zumal dann notwendig bei der Aussage über die abschliessende Offenbarung im Messias ein Gegensatz dazu gebildet wäre.“ Ähnlich Garuti P., Il prologo 536; Casalini N., Agli Ebrei 80; Braun H., Hebr 19f; Kübel R., Hebr 92; Riggenbach E., Hebr 4; Lünemann G., Hebr 60; Gräßer E., Hebr I 52; Spicq, Le philonisme 550; Morris L., Hebr 12.

¹¹² Hillmann W., Hebr 26, zählt auf: „direkte Anreden Gottes, Vermittlung durch Engel, Gesichte, Träume, innere Einwirkung des Gottesgeistes, in verschiedener Deutlichkeit entweder festumrissene Aussagen oder andeutende Gleichnisse, Bilder, Symbole und symbolische Handlungen“. Siehe zudem Weiß H.-F., Hebr 137ff. Die

vorhin genannten frühkirchlichen Exegeten mit Weish 7,22 (πολυμερές) auf eine Perikope, die auch für Hebr 1,3 mitbedacht werden muß: An beiden Orten findet sich auch unser Lexem ἀπαύγασμα. Umgekehrt handeln Weish 7,27 und 10,16 ihrerseits von einer „Einwohnung“ Gottes in seinen Propheten, wie wir sie für Hebr 1,1 angenommen haben.¹¹³

Ἐν τοῖς προφήταις wird im Gegensatz zu ἐν υἱῷ von einem bestimmten Artikel begleitet,¹¹⁴ doch so noch nicht ausreichend identifiziert. Theoretisch könnten die Propheten des Alten Testaments oder auch jene (v. a. bei korrelierender Deutung von Hebr 2,3f) des Neuen Testaments gemeint sein.¹¹⁵ Auch das Adverb πάλαι schafft noch nicht ausreichende Klarheit, da über dessen chronologische Distanz zum Betrachter nur der jeweilige Kontext entscheidet.¹¹⁶

So der Vf. unter ἐν τοῖς προφήταις die zeitlich voraufgehenden Schriftenpropheten versteht,¹¹⁷ behauptet er hier eine hermeneutische Kontinuität zwischen diesen beiden Offenbarungspolen (Propheten-Sohn) und dem Abschluss der ersten Phase dieses Geschehens (Propheten) durch das eschatologische Reden Gottes im Sohn. „Im weiteren Verlauf des Hebräerbriefes argumentiert der Vf. jedenfalls so, als ob dies der Fall wäre.“¹¹⁸ Doch womöglich ist das zu voreilig geschlussfolgert. Die Wendung ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων „refers us at once to the period generally in which the writer had been and still is living, but not specially to the end of it“.¹¹⁹

Expressis verbis begegnen nämlich „Propheten“ zuerst in Hebr 1,1 und dann erst wieder in Hebr 11,32 am Ende der *Wolke der Zeugen* (vgl. Hebr 12,1). Diese Aufzählung von Heroen der Vorzeit bricht im Nachklang zu Hebr 3f notwendigerweise (das Volk der Wüstenzeit des Exodus hatte das versprochene Land nie erreicht) vor der Landnahme Israels abrupt ab. Solcherart verstandene Propheten können ganz offenkundig nicht Zeitgenossen des Hebr – im Sinne einer Deutung von τοῖς προφήταις als Propheten neutestamentlicher Zeit – sein.¹²⁰

Einheitsübersetzung („viele Male“) suggeriert ein diachrones Nacheinander dieser Propheten (vgl. Soden H. v., Hebr 19), doch kann auch ein synchrones Miteinander mehrerer Propheten derselben Generation gemeint sein. Siehe Hofius O., Theologie 112 Anm. 27.

¹¹³ Vgl. ferner Num 16,28; slavHen 39,1-2; SpecLeg I 65; IV 49; 2 Kor 3,5.

¹¹⁴ Siehe Vanhoye A., Christologia 4: „Dicendo τοῖς προφήταις se refert ad personas tamquam auditoribus bene notas, quae igitur neque nominatione neque descriptione indigent. Dicendo autem ἐν υἱῷ quodammodo innuit hic agi de persona et qualitate non facile determinanda quae igitur descriptione amplificatrici indiget; et haec de facto sequitur.“

¹¹⁵ Vgl. Lk 1,67; 2,36; Apg 2,4; 4,31; 11,27; Röm 12,6; 1 Kor 12,10; 14,22; 1 Thess 5,20; 2 Thess 2,2; 2 Petr 2,16; Tit 1,12. Did 11,11 unterscheidet „wahre“ (= christliche) Propheten von „alten Propheten“ (οἱ ἀρχαῖοι προφῆται) als auch von „falschen Propheten“ Did 16,3ff (οἱ ψευδοπροφῆται); siehe Did 11,3.7[11]; 13,3.

¹¹⁶ Vgl. Seeseman, Art. πάλαι κτλ. (ThWNT V) 713f. Siehe Mt 11,21; Mk 15,44; Lk 10,13; 2 Kor 12,19; 2 Petr 1,9; Jud 1,4; παλαιός in Lev 25,22; 26,10; Jos 9,5; Jer 45,11; PsSal 7,14; Mt 13,52.

¹¹⁷ Vgl. Löhr, Heute 227; Gräßer E., Hebr I 47; Spicq C., Hebr II 3; Meyer, Art. προφήτης κτλ. C. (ThWNT VI) 817.

¹¹⁸ Übelacker W. G., Appell 137.

¹¹⁹ Wratislaw A. H., ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων 112.

¹²⁰ Manche Exegeten haben vor diesem Problemhintergrund τοῖς προφήταις in Hebr 1,1 auf „Engel“ – die zum ersten Mal in Hebr 1,4 aufgerufen werden – korrigiert; vgl. Attridge H., Hebr 35 Anm. 2, und Spicq C., Hebr II 54 Anm. 3; Schäfer P., Rivalität 227. Eine durchaus naheliegende Schlußfolgerung, bedenkt man das *tertium comparationis* der beiden Gruppen in *ibrem Gesendet-Sein durch Gott*. Die LXX übersetzte den hebräischen *malach* – Boten – mit ἄγγελος, das inhaltlich immer noch *Bote* meint, doch als *Engel* an himmlische Wesen denken läßt (vgl. Mal 2,7; 1 Chr 36,15f; Ps 151,4LXX; 1 Sam 19,20; 2 Chr 18,12; 36,16; Jes 44,26; Hag 1,13; Jub 1; Koh 5,5; 1 Kön 22,13; Quaest in Ex 32,22). Auf diese Weise können Propheten = Boten als *Engel* bezeichnet werden (siehe etwa Jes 44,26; Ps 151,4LXX; Hag 1,13; Mal 1). Auch Priester erscheinen als *Boten* in Mal 2,7; Koh 5,5. Vgl. Williamson R., Philo and Hebrews 183.200. Ferner Mach M., Entwicklungsstadien 39: „Das gilt bis hin zu den Schriften Flavius Josephus.“ Ebd. 56: „Damit erhält der biblische Bote neue Züge, die ihm ursprünglich fehlten. Die neue Charakterisierung macht den Boten nun zu einem heiligen Wesen, das zum Bereich Gottes gehört, mit ihm bis zu einem gewissen Grad sogar vergleichbar wird (Elohim). Man kann die Folgen dieses Prozesses gar nicht genug betonen, wie ein kurzer Blick auf einen kleinen Teilbereich veranschaulichen kann: Philon nennt den stoischen Logos einige Male ἀρχάγγελος und δεύτερος θεός gelegentlich θεός.“ In diesem Duktus erklärt sich auch, wie und auf welchem Hintergrund unser Vf. den Sohn „Apostel“ nennen kann; siehe Hebr 3,1.

Falls ἐν τοῖς προφήταις die „Schriftpropheten“ im Sinn haben sollte, muss τοῖς πατράσιν folgerichtig auch ihr damaliges Gegenüber bezeichnen: „Vater/Väter“ begegnen als (leibliche) Väter in Hebr 1,5; 7,10 und 12,7.9 oder als „Väter der Wüstengeneration“ in Hebr 3,9 und 8,9. In keinsten Weise lässt sich in Hebr 1,1 jenes negative Präjudiz errahnen, dass diese beiden letzteren Stellen prägt: *Väter der Wüstengeneration* sind in Hebr 1,1 demnach nicht intendiert. Einzig die πρεσβύτεροι in Hebr 11,2, die durch ihr in Gott gesetztes Vertrauen Gerechtigkeit erlangten, sind ähnlich positiv besetzt wie *die Propheten* zu Beginn des Textes.¹²¹ Ihre Namen erweisen sie als datierbare Persönlichkeiten der fernen Vergangenheit; wiederum verweist Kapitel 11 auf Hebr 1.¹²² Manche Textzeugen ergänzen, der vermeintlichen Eindeutigkeit willen, das Personalpronomen ἡμῶν: *unsere Väter*;¹²³ dies stört aber den parallelen Aufbau der Vv. 1-2a und minimiert den Kontrast zwischen *zu den Vätern* und *zu uns*. Aus stilistischen Gründen muss ein solches Pronomen hier also korrekterweise fehlen. *Die Väter* korrespondieren besser *den Propheten*. Auch an *leiblich-biologische* Väter hat unser Vf. nicht primär gedacht.¹²⁴ Hebr 1,1 handelt vielmehr vom Sprechen Gottes in den Schriftpropheten zu deren Zeitgenossen, die dem Hebr und seiner Gemeinde als „Väter“ im Sinne einer „kanonischen Urzeit“ gelten.¹²⁵

Nun erst kann auch πάλαι näher bestimmt werden; es geht um die dem persönlichen Erleben entzogene, antike Vergangenheit im Sinne von *einst* im Gegensatz zu einer der eigenen Erinnerung erreichbaren Vergangenheit als *letzten*.¹²⁶ Diese Urzeit ist nicht einfach vergangen, als kanonische Zeit bleibt sie der Gegenwart des Textes als unaufgebbaren Referenzrahmen präsent: Durch sie erst können die Gläubigen die Gegenwart deuten und verstehen.

Während πάλαι in V. 1 das Sprechen Gottes in den Propheten konzise verortet, formuliert V. 2a sein Pendant ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων auffallend wortreich; warum reicht nicht ein prägnantes νῦν, das als Pendat zu πάλαι auch unserem Vf. bekannt ist?¹²⁷

Gewöhnlich verweist die exegetische Fachliteratur auf geläufige eschatologische Formulierungen im Alten Testament,¹²⁸ die in vorliegendem Fall durch das nachgestellte Demonstrativum aktualisierend rezipiert wurden:¹²⁹ Wie andere Textzeugen des Neuen Testaments würde auch Hebr

¹²¹ Vgl. Ellingworth P., Hebr 92: „οἱ πρεσβύτεροι in 11:2 has a similar meaning.“

¹²² Diesem Phänomen, dass der Vf. gegen Ende des Hebr auf Aussagen des Anfangs zurückkommt, werden wir noch häufiger begegnen.

¹²³ Siehe p^{12vid.46c} ar t v vg^{mss} sy^p; Cl^{lat}.

¹²⁴ Gegen Ellingworth P., Hebr 92: „‘ancestors, previous generations,’ as in Heb. 3:9 = Ps. 95:9“; ähnlich Taut K., Schriftverständnis 129f. Solche *Vorfahren* treten in Hebr 12,7.9 auf und haben keinerlei Bezug zur Thematik in Hebr 1,1-4; vgl. Ellingworth P., Hebr 92. Für die Frage nach einer judenchristlichen oder heidenchristlichen Destination des Textes lässt sich daraus nichts gewinnen. Einerseits konnte auch Paulus in 1 Kor 10,1 und Röm 4,11 (vgl. aber Röm 9,5) gegenüber einem heidenchristlichen Publikum „unsere Väter“ in die Argumentation einführen und andererseits umgekehrt das Judentum von ihnen *mit* (vgl. Bill I 116.118; II 278) oder *ohne* (vgl. Sir 44 Überschrift; Bill II 280; Braun H., Hebr 20) Possessivpronomen sprechen.

¹²⁵ Vgl. Rose C., Wolke 147; ebenso Spicq C., Hebr II 4: „croyants de l'ancienne Alliance“. Hengel M., Judentum und Hellenismus 324: „Auch Ben-Sira zeigt ja im »Lob der Väter« ein ausgesprochenes Interesse an der prophetischen Überlieferung und setzt als erster den abgeschlossenen »Prophetenkanon« voraus (...)“.

¹²⁶ Hebr 10,32 bestätigt diese Deutung von πάλαι: Der *früheren Tage* kann man sich konkret-individuell erinnern, des *Einst* nicht. Wollte der Vf. umgekehrt in Hebr 1,1 die jüngste Vergangenheit mit ihren rezenten prophetischen Phänomenen beschreiben, hätte ihm dafür auch πρότερον zur Verfügung gestanden, ohne dadurch die angestrebte Figur der Alliteration auf [π] zu beeinträchtigen; vgl. Hebr 4,6; 7,27.

¹²⁷ Νῦν begegnet im Hebr mit logisch-schlussfolgernder und zeitlicher Konnotation; siehe Hebr 2,8; 9,5.24; 11,16; 12,26; ferner Est 3,13; 3 Makk 4,1; Jes 37,26; Jes 48,4-7; Mt 11,21par; Lk 10,13. Stellen wie Weish 11,14; 12,27; Mk 15,44; 2 Kor 12,19; 2 Petr 1,9; Jud 4 sind hier nicht von Belang, denn πάλαι zielt anders als in unserem Fall auf unmittelbar Vorangegangenes.

¹²⁸ Vgl. Gen 49,1; Num 24,14; Jer 23,20; 25,19; 37,24; Dan 10,14; Jos 24,27; Ez 38, 16; Hos 3,5 u. a.

¹²⁹ Für Wider D., Theozentrik 20, markiert τούτων „ohne Zweifel das Bewußtsein eschatologischer Gegenwart“. Odeberg H., The View of the Universe 16: „»This« denotes presence either in time or space.“ Vgl. Braun H., Hebr 21; Gräßer E., Hebr I 55; Smith R. H., Hebr 29; Montefiore H. W., Hebr 33; Spicq C., Hebr II 4; Garuti P., Il prologo 540; Rohr I., Hebr 11; Übelacker W. G., Appell 132; Vanhoye A., Situation 55f; Casalini N., Agli Ebrei 81; Weiss H.-F., Hebr 139; Koester C. R., Hebr 185; DeSilva D. A., Perseverance 85 Anm. 3; Hughes P. E., Hebr 37 Anm. 5; Mackie S. D., Eschatology 39f.

1,2a den alttestamentlichen *העולם הזה* im *העולם הבא* (vgl. Hebr 3-4; 8,13) erfüllt sehen.¹³⁰ Genaueres Hinschauen erlaubt allerdings auch ein anderes Verständnis.

Aufmerken lassen sollte zuvorderst die Beobachtung, dass der Vf. in seiner Eschatologie selbst eher von τέλος (im Sinne eines *Zieles* des Woraufhins¹³¹) und einer *Vollendung der Aionen* (vgl. u. a. Hebr 3,14; 6,8; 9,26) spricht als von einem „Ende dieser Tage“. ¹³² Zudem sollte die Selbstverständlichkeit irritieren, mit der Exegeten alttestamentliche Referenzstellen bemühen, von denen keine einzige eine exakte Vorlage zu Hebr 1,2a bietet.¹³³

- ἐπ' ἐσχάτου + τῶν ἡμερῶν ohne Pronomen finden wir in Num 24,14; Jer 23,20; Jer 25,19 und Dan 10,14 (in beiden Jer-Stellen liest Cod. B ἐσχάτων).
- ἐπ' ἐσχάτων + τῶν ἡμερῶν begegnet in Gen 49,1; Jos 24,27; Jer 37,24; Ez 38,16; Dan 2,28.29.45; Hos 3,5; Mich 4,1; 2 Petr 3,3; Barn 12,9; Barn 16,5; 2 Clem 14,2.
- Auf ἐπ' ἐσχάτου in Verbindung mit einer **Ergänzung** stoßen wir in Ez 38,8 (ἐτῶν); Dan 8,19 (τῆς ὁργῆς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου); Dan 8,23 (τῆς βασιλείας αὐτῶν); 1 Petr 1,20 (τῶν χρόνων); Jud 18 ([τοῦ] χρόνου). ἐπ' ἐσχάτω mit **Ergänzung** finden wir in Dtn 4,30 (τῶν ἡμερῶν); vgl. ferner Ez 35,5 (ἐν καιρῷ ἀδικίας ἐπ' ἐσχάτω); 1 Petr 1,5 (ἐν καιρῷ ἐσχάτω zielt in eine eschatologische Zukunft).
- Zwei weitere Texte fügen dem Plural ἐπ' ἐσχάτων + τῶν ἡμερῶν ein Personalpronomen im Sinne von *am Ende deiner / seiner Tage* (=Lebenszeit) hinzu: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν σου in Dtn 8,16 und ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν αὐτοῦ in TestDan 1,1 (Vgl. dazu Dtn 4,30).

Ein vergleichender Blick in das Zeugnis der nicht-redigierten Vulgata zeigt,¹³⁴ dass sie ἐπ' ἐσχάτου von τῶν ἡμερῶν τούτων trennte und ersteres als Pendant zu πάλαι las, zweiteres im Sinne einer nachgereichten Präzisierung des in Rede stehenden Endes des göttlichen Sprechens (vgl. 2 Clem 11,2) verstand.¹³⁵

¹³⁰ Siehe Weiss H.-F., Hebr 139: „Die alte Weltzeit ist ‘am Ende dieser Tage’, d. h. in der Endzeit, an ihr Ziel gekommen.“ Ferner Lane W. L., Hebr I 10: „classic Jewish and primitive Christian conception of the succession of two ages in the course of redemptive history.“ Für Klappert B., Eschatologie 48, formuliert Hebr 1,2a jene „Äonenwende“, die sein Verständnis von Geschichte determiniert. Spicq C., Hebr II 2, spricht vom „grand drame de l’histoire de la révélation et du salut, au centre duquel est le Christ“. Ferner Strathmann H., Hebr 75.

¹³¹ So mit Vos J. S., Argumentation 131.

¹³² Vgl. dazu ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ in Joh 6,39f.44.54; 7,37; 11,24; 12,48; ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις in Apg 2,17; 2 Tim 3,1; Jak 5,3; Barn 4,9; 12,9; Did 16,2f; ἔσχατοι καιροί in 2 Clem 14,2; 1 Petr 1,20; IgnMagn 6,1; TestXII.Lev 10,2; IgnEph 11,1; ἐν ἡμέραις ἐσχάταις Spr 31,26 und Dan 11,20. Einen Forschungsüberblick zur Frage der Eschatologie im Hebr finden wir bei Vgl. Klappert B., Eschatologie 14-19: Für ein alexandrinisch-hellenistisches Muster tritt J. Cambier ein, ein gnostisches präferiert Ernst Käsemann; Otto Michel und C.-K. Barrett plädieren auf einen rabbinisch-apokalyptischen Ursprung. Klappert selbst, ebd. 25, identifiziert ein alexandrinisches Urbild-Abbild Schema, das durch ein apokalyptisches Zwei-Äonen-Schema aufgebrochen wäre; siehe Hebr 9.

¹³³ So richtig mit Gräßer E., Hebr I 55 Anm. 53, im Gegensatz zu etwa Bill III 671: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων wäre „inhaltlich kaum verschieden von dem bloßen“ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν. Spicq C., Hebr II 3, übergeht das Demonstrativum, um diese Wendung „courante dans les LXX pour désigner les temps messianiques“ zu nennen. Kreativ scheinen Riggenbach E., Hebr 3, und Koester C., Hebrews 175, wenn sie das Demonstrativum voranstellen – *an diesem Ende der Tage*. Für eine Deutung der Wendung als „an dem Zeitende, welches diese Tage bilden“ hätte es eines Artikels vor ἐσχάτου bedurft; vgl. BDR¹⁷ § 234.264. Die Einheitsübersetzung schreibt *in dieser Endzeit*, das Münchner Neue Testament *am Ende dieser Tage*, die Bible de Jérusalem *en ces jours qui sont les derniers* und Schunack G., Hebr 23, paraphrasiert „«zur Zeit des Äußersten dieser Tage»“; was auch immer das bedeuten mag.

¹³⁴ In den Text der Neo-Vulgata scheint der heutige exegetische Konsens zur Stelle rückzufließen: *in novissimis his diebus* (in diesen jüngsten Tagen). Vgl. Sabatier P., *Biblorum Sacrorum* III 907; Schlossnikel R. F., Bruchstelle 100.

¹³⁵ Barn 6,13; 2 Clem 11,2; 14,2; Ez 38,8 Dan 8,19.23; 1 Petr 1,20 und Jud 18 bezeugen ἐπ' ἐσχάτου mit verschiedenen Ergänzungen; alleine begegnet es in 1 Kön 17,13: Elija sagt in 1 Kön 17,13 zur Witwe von Sarepta, sie solle *zuerst* (ἐν πρώτοις) für ihn etwas zubereiten, *dann* (ἐπ' ἐσχάτου) für sich und ihren Sohn. Ἐπ' ἐσχάτου definiert hier den Moment eines abschließenden Tuns innerhalb einer Handlung bestehend aus zwei Polen (vgl. Dtn 13,10; 17,7; im Hintergrund der Pluralbildungen dürfte die Vorstellung von mehreren Tagen stehen, wie sie 2 Sam 21,9 und jene eschatologischen Formeln nahelegen, die gewöhnlich für die Deutung von Hebr 1,2a bemüht werden). Diesen einfachen Gegensatz von *zuerst* – *zuletzt* übersetzt die VUL mit *primum* – *postea* (vgl. Hebr 12,11.17VUL). In Hebr 1,2a lautet der Gegensatz aber auf πάλαι und ἐπ' ἐσχάτου, was auf eine längere dazwischenliegende Zeitspanne als im Falle von 1 Kön 17,13 weist. Hegermann H., Hebr 28; Vanhoye, Situation 55, und Braun H.,

multifariam et multis modis olim Deus loquens patribus in prophetis,
novissime (= ἐπ' ἐσχάτου) diebus istis (= τῶν ἡμερῶν τούτων) locutus est nobis in Filio.

Das *novissime* dieses finalen Sprechens Gottes im Sohn geschah *diebus istis*. *Letztlich* (im Sinne von *neulich*), *dieser Tage* meint ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων.¹³⁶ Die Inkongruenz einer Verbindung aus ἐπ' ἐσχάτου (Sg.) + τῶν ἡμερῶν τούτων (Pl.) + nachgestelltes Demonstrativum¹³⁷ (verstärkt durch eine – freilich nicht verifizierbare – Sprechpause¹³⁸), markiert die m. E. intendierte Teilung der Wendung.

Wenn die Figur des *parallelismus membrorum* in Hebr 1,1.2a Bedeutung für die theologische Sicht des Christusereignisses im Hebr haben soll, dann können sich auch „Lücken“ als sinnvoll erweisen. Ein rhetorisch-geschultes Ohr erkennt die angestrebte Figur eines *parallelismus membrorum*, bemerkt ihr Versagen und erwartet Korrektur: Bietet der weitere Textparcours Genugtuung, erweist sich das *klägliche Versagen* zu Beginn in der Retrospektive als kunstvoll und gelungen.¹³⁹ Solch vermeintlichen Versäumnisse in V. 1.2a sind durchaus beabsichtigt; das ungleiche Verhältnis πάλαι – ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ist aufschlussreich. Der antithetische *parallelismus membrorum* in den Vv. 1.2a ist strenggenommen nicht nur keiner, er will auch keiner sein; von ihm als einem *fast* vollständigen zu reden¹⁴⁰ verdunkelt die Intention des Verfassers.

Hebr 8,8ff und 10,16f erhellen uns, was den Autor zu seiner Wortwahl in V. 2a veranlasste: Der *Neue Bund* ist für ihn ausdrücklich jener durch den Propheten Jeremia ankündigte. Hebr 1,1f bedient sich in *Vätern* und *Tagen* sowie der Differenzierung zweier „BundesePOCHen“ vorausdenkend der Terminologie von Jer 31,31-34.¹⁴¹ Jene, damals in der Verheißung implizierten Tage des Wartens sind ἐπ' ἐσχάτου *letztlich* / *neulich* zu Ende (vgl. Hebr 8,10), die *Tage* des Neuen Bundes sind τῶν ἡμερῶν τούτων *end*-lich erreicht (vgl. Hebr 8,8). Der Gegensatz von πάλαι – ἐπ' ἐσχάτου in Hebr 1,1.2a transportiert auf seine Weise das neutestamentliche Schema *einst* – *jetzt*,¹⁴² wobei ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ (vgl. Hebr 1,2a) auffallend deutlicher als andere neutestamentliche Texte auf der

Hebr 20, verstehen πάλαι als synonym mit πρότερον in Hebr 4,6, doch wegen 4,7 ist πρότερον auch hier mit *zuerst* zu übersetzen.

¹³⁶ Dazu Wratilaw A. H., ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων 112: Die Vulgata „really appears to present both better grammar and better sense“. Dazu BDR¹⁷ § 186. In diesem Sinne auch Karrer M., Hebr 112: „jetzt, am Ende der Tage“; Schröger F., Schriftausleger 35: „(aber jetzt) am Ende dieser Tage“; Schenck K. L., Celebration 469: „most recent revelation“; Koester C., Hebrews 175: „God's recent word“; eine Interpretation, die allerdings keine Fortsetzung in seiner weiteren Exegese findet. Ebenso Rohr I., Hebräerbrief 16: Dies Sprechen „gehört nicht der grauen Vorzeit, sondern der jüngsten Vergangenheit an (1, 1)“. La Bible en français courant bietet *mais maintenant, à la fin des temps*; bei Carrières / Menochius, Hébr 1, lesen wir: *Nous a enfin parlé tout nouvellement, et de nos jours*. Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 599, schließlich übersetzt: „The **last days** are ‘these days’, the turn of the ages is now“.

¹³⁷ Die Handschriften Ψ 629.1505 ar b d t korrigieren auf den Pl. ἐσχάτων, weil sie offenbar eine Angleichung an τῶν ἡμερῶν für geboten halten. Jud 14,8 bezeichnet durch die Verbindung von *Tagen* im Pl. und einem nachgestellten Demonstrativum eine zwischen einem „jetzt“ und einem „früher“ liegende Zeitspanne. In Sach 8,9.15 geht es um eine den Adressaten gegenwärtige Zeit des Auftretens von Propheten. Lk 6,12 verwendet die Formel als Zeitangabe für ein bestimmtes Tun Jesu, und in Lk 24,17 innerhalb der Emmausgeschichte als Verweis auf das in Jerusalem *in diesen Tagen* Geschehene. In der Apg finden wir diese Verbindung wiederum in 1,15 (beachte die Nähe zu Jud 14,8) und 6,1. In all diesen Stellen legt die Nachstellung des Demonstrativums den Akzent auf die Zeitangabe, weniger auf das in diesen Tagen Geschehene. Es geht im Hebr um *die Tage, diese!*, in denen sich dieses Sprechen Gottes in seinem Sohn ereignete. Siehe aber auch Apg 1,5; 5,36; 21,38.

¹³⁸ Siehe dazu Eisele W., Reich 37: „Im übrigen hängt die auditive Erfassbarkeit der Struktur eines Textes in nicht unerheblichen Maße von der mehr oder weniger prononcierten Vortragsweise des Lektors oder Redners und von Fassungsvermögen, Bildungsstand und Übung im Hören auf Seiten des Hörers ab.“ Ferner Müller, Verstehst du 15-54; Loader W. R. G., John and Hebrews 338.

¹³⁹ Mit Ellingworth P., Hebr 180: „It is, however, important to listen also to the silences of Hebrews, and to be aware of those aspects of the argument (such as Christ's death considered as a sacrifice of himself) which the author is not yet ready to present.“

¹⁴⁰ Vgl. DeSilva D. A., Perseverance 85.

¹⁴¹ Siehe dazu Taut K., Schriftverständnis 129f.

¹⁴² Vgl. Röm 5,8-11; 11,30; Gal 1,23; 4,3ff; Eph 2,2.13; 5,8; 1 Kor 6,9-11; Kol 2,13; 1 Petr 2,10. Zur Thematik siehe Tachau P., „Einst“ und „Jetzt“ 80ff.

Zeitgenossenschaft des Sohnes und der angesprochenen Gemeinde insistiert; eine für das rechte Verständnis von Hebr 2,3 wesentliche Beobachtung.

Dieses Verständnis von ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων gewinnt freilich zusätzlich an Plausibilität, wenn es sich auch an anderen Textstellen des Hebr als anwendbar erweist.

- In Hebr 9,26 hat νῦν dieselbe Funktion wie ἐπ' ἐσχάτου in Hebr 1,2a: Die *Sendung des Sohnes durch Gott* ist seinem *Erscheinen zur Vollendung der Zeiten* ident.¹⁴³
- Obwohl unserem Vf. das Theologoumenon der καινὴ διαθήκη aus Jer vorgegeben war, spricht er als einziger der neutestamentlichen Autoren in Hebr 12,24 von einer διαθήκη νέα! Dieser Neue Bund ist für den Hebr nicht nur der qualitativ Neue der alttestamentlichen Verheißung,¹⁴⁴ sondern als solcher ein geradezu *neuer – frischer – junger*. Unser Vf. suggeriert hier, sehr nahe an den Ereignissen zu sein, die er thematisiert.

V. 2a zieht durch den Indikativ ἐλάλησεν im Gegensatz zum Partizip λαλήσας in V. 1 die Aufmerksamkeit auf sich; das Verb markiert einen Neueinsatz göttlichen Sprechens in der Sendung des Sohnes.

Λαλεῖν ist es hier um das Faktum des Sich-Ereignet-Habens dieses Sprechens zu tun, weniger um einen konkreten Inhalt dieser Botschaften,¹⁴⁵ von dem an diesem Ort auch keine Rede ist.¹⁴⁶ Unverändert bleibt ὁ θεός Subjekt, das aus V. 1 nachhallt: „È lui qui garantisce l'unità della rivelazione, perché è lui che ha parlato ai padri e a noi.“¹⁴⁷ Die Differenzen liegen nicht auf Seiten Gottes und dem Modus seiner Offenbarung, sondern seitens der Zuhörerschaft und des Mediums des göttlichen Wortes: *Zu uns* hat er gesprochen *in einem Sohn*.

Im kommunikativen Plural ἡμῖν gesellt sich der Vf. in die Reihen seines Auditoriums. Ähnlich wie Paulus, der sich im 1 Kor gegen rhetorische Kunstgriffe verwahrt, indem er sie anwendet,¹⁴⁸ präsentiert sich unser Vf. als ein seine Position abwägender *Theo-logos*, wenn er sich auch selbst dem Primat des sprechenden Gottes unterordnet (vgl. Barn 1,8).¹⁴⁹ Seine stilisierte Demut ist

¹⁴³ Vgl. νυνί in Hebr 8,6 und νῦν in Hebr 2,8; 9,5.24; 11,16; 12,26. Siehe Kol 1,26: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν – νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ und 1 Petr 1,20 προεγνωσμένον μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς.

¹⁴⁴ Vgl. 2 Kor 3,14; Lk 22,20; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6.

¹⁴⁵ Siehe Gräßer E., Hebr I 50: „Im Unterschied zum λέγειν (erzählen, sagen, schildern, ausführen), das zwingend nach dem Was des Gesagten fragen läßt, hebt λαλεῖν auf das Sprechen im Gegensatz zum Schweigen ab.“ Vgl. Garuti P., Il prologo 538; Debrunner, Art. λέγω κτλ. A. (ThWNT IV) 75f. Die folgenden Verse in Hebr 1,5ff und 2,1-4 bevorzugen λαλέω, wenn keine direkte Rede bzw. Zitat folgt; vgl. Ellingworth P., Hebr 92. Siehe λαλεῖν in Hebr 1,1.2; 3,5; 5,5; 11,18 (Gott als Subjekt); 2,2 (Engel); 2,3; 12,25 (Jesus); 2,5; 6,9 („wir“); 4,8; 9,19 (die Schrift); 7,14; 9,1 (Mose); 11,4; 12,2 (Abel); 13,7 (die Vorsteher; doch beachte den Gegensatz zu Hebr 1,1.2a). Siehe λέγειν in Hebr 1,5ff.13; 2,6.12; 3,7.10.15; 4,3f.7; 5,6.11; 6,14; 7,9.11.13.21; 8,1.8.13; 9,2f.5.20; 10,5.7.15.30; 11,14.24.32; 12,21.26; 13,5f.

¹⁴⁶ Mit Soden H. v., Hebr 20, wollen wir dieses „Sprechen im Sohn“ in der Zeit seines Erdenlebens suchen, nicht erst in einem „Sprechen vom Himmel her“ (vgl. Hebr 12,25).

¹⁴⁷ Casalini N., Agli Ebrei 80. Hughes P. E., Hebr 37, nennt dies eine „strong line of continuity“. Aus stilistischen Gründen wird das Subjekt nicht wiederholt; aus theologischen Gründen müssen wir dem Vf. dankbar sein: Ein *Gott der Propheten* stünde einem *Gott des Sohnes* gegenüber – und Markion hätte hieraus Bestätigung ziehen können.

¹⁴⁸ Dazu Berger K., Antike Rhetorik 183: „Die Prediger der Alten Kirche äußern immer wieder die Überzeugung, dass Rhetorik und christliche Verkündigung prinzipiell Gegner seien. (...) In Wirklichkeit verwenden alle christlichen Prediger, spätestens seit Paulus, in reichem Maße das Material der antiken Rhetorik. Es entsteht daher ein unübersichtlicher Spalt zwischen Theorie und Praxis, der faktisch zur Heuchelei führt.“ Siehe Schrage W., 1 Kor 167f. Dazu Stockmeier P., Glaube und Paideia 538: „Die Übernahme der antiken Gedankenwelt ist legitim; rechtfertigend und erklärend zugleich verweist man auf die Mitnahme der silbernen und goldenen Gerätschaften durch die Israeliten, als sie Ägypten verließen (Ex 3, 22; 11, 2; 12, 35f).“ Ferner Broer I., Einleitung 585.

¹⁴⁹ Vgl. Thyen, Stil. 90. Womöglich dürfen wir in diesem Anliegen die Aufgabe des „Redens des Wortes Gottes“ erblicken, die nach Hebr 13,7 den Vorstehern zukommt. Der anonyme Charakter des Hebr erleichtert seine

rhetoisches Mittel der Selbstbehauptung: Wer nämlich *seine Rede* verwirft, ist demnach taub für *Gottes Wort*, denn er ist es in Wahrheit, der wiederum (nach einer Zeit des Schweigens?) in diesen Tagen *zu uns* spricht (vgl. Hebr 1,2; 3f).¹⁵⁰ Wer auch immer den Hebr näherhin geschrieben haben mag, er weiß um seinen Platz weit oben in der Hierarchie der Gemeinde; übertroffen nur noch von Gottes Sohn selbst. Eine Selbstwahrnehmung, die unser Vf. mit Paulus gemein zu haben scheint (siehe etwa Gal 1,15f).

Das artikellose **ἐν υἱῷ** läßt eine Präzisierung erwarten, die in den Versen 2b-4 auch geboten wird.¹⁵¹ **Ἐν υἱῷ** steht parallel zu *den Propheten*. Das Bote-Gottes-Sein verbindet sie in gemeinsamer Aufgabe, doch ist „ein Sohn“ naturgemäß mehr als „ein Knecht“ (siehe dazu Hebr 3,2-6); insofern kommt die Heilsgeschichte hier zu ihrem Höhepunkt und Abschluss. Wodurch sollte die Sendung des einzigen und geliebten Sohnes – des Erstgeborenen – denn noch überboten werden können? Einzig der Sohn, weder ein Jünger, noch ein späterer Missionar, trägt im Hebr den Titel *Apostel* (siehe Hebr 3,1). Sind unserem Verfasser die Apostel der Evangelien unbekannt oder hat diese Bezeichnung noch keine kirchliche Prägung erfahren? Oder sie finden schlicht keine Erwähnung, weil sie für den Text entbehrlich sind. Christus jedenfalls ist *der Gesandte Gottes*; vgl. Hebr 3,1ff. Die Fortsetzung des Gedankens in Hebr 3,2ff stellt ihn zudem über Mose und erinnert so an Apg 7,37 und Dtn 18,15.

Ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ klingt als wäre dieses Sprechen Gottes dem Vf. und seinen Adressaten noch in guter Erinnerung; drei weitere Beobachtungen am Text verstärken diesen Eindruck:

A) **Ἐν δεξιᾷ** in Hebr 1,3 und hernach in 8,1; 10,12 und 12,2 verdanke sich einer alten geprägten Formel.¹⁵²

B) Wenn Hebr 12,2 dieses *Sitzen zur Rechten* ausdrücklich mit der *Schande des Kreuzes* in Verbindung bringt (und der Hinweis auf diese außerordentliche Belohnung sie abzumildern versucht), dann ist dem Vf. dieses Skandalon noch sehr präsent (vgl. 1 Kor 1,23; Gal 5,11; Röm 9,33).¹⁵³

C) Zudem kennt nur der Hebr im Neuen Testament den Ausdruck **διαθήκη νέα** in Hebr 12,24, was sich nun klarer mit dem *novissime, diebus istis* (vgl. Hebr 1,2) zu Beginn verbinden lässt.

Hebr 1,2b-3b

Alle drei Pronomina (**δὲν** / **δι’ οὗ** / **ὃς**) rekurren auf **ἐν υἱῷ** am Ende von Hebr 1,2a; der bislang undefinierte Sohn wird näher vorgestellt. Aus V. 1 ist *Gott* nach wie vor als Subjekt vorauszusetzen; er steht hinter den Verba in V. 2b, auf ihn verweisen die Genetivergänzungen in V. 3ab.

autorenunabhängige Wiederverwendung als Rede bzw. Weiterverbreitung als Text; siehe dazu Broer I., Einleitung 578. Jost M. R., *Engelgemeinschaft* 265: Dieser profane Begriff [ἡγούμενοι] mache deutlich, „dass es sich bei den Gottesdiensten nicht um kultische Versammlungen handelt“; tatsächlich aber hängt diese Beobachtung wohl eher davon ab, was man unter „Gottesdiensten“ in dieser Zeit näherhin verstehen mag.

¹⁵⁰ In Som II 172 (Μαρτυρεῖ δέ μοι τις τῶν πάλαι προφητῶν, ὃς ἐπιθειάσας εἶπεν) findet sich dieselbe Verbindung von *πάλαι* und Propheten wie in Hebr 1,1. Auch bietet Philo hier eine Alliteration auf [p] und das Verbum *μαρτυρέω* findet sich andererseits in Hebr 7,17; 10,15; 11,2.4.5.39; *διαμαρτύρομαι* in Hebr 2,6.

¹⁵¹ Vgl. Ellingworth P., Hebr 92; Übelacker W. G., Appell 133; Weiß H.-F., Hebr 136 Anm 12. Die Lücke des fehlenden Artikels darf nicht vorschnell christologisch geschlossen werden, etwa mit Karrer M., Hebr 115 („Sohn“ habe eine „schon längere christliche Prädikatsgeschichte“ hinter sich) oder Garuti P., Il prologo 541 („Figlio, come se fosse un nome proprio“). Dieser hier undeterminierte Sohn entspricht dem ebenso unbestimmten Menschensohn des Zitates aus Ps 8 in Hebr 2,6ff: Beide werden gleichermaßen erst im Anschluss mit Jesus identifiziert.

¹⁵² So mit Hengel M., »Setze dich zu meiner Rechten!« 127. Vgl. Apg 2,33; 5,31; Röm 8,34, Eph 1,20; Kol 3,1; 1 Petr 3,22; Offb 1,16; 2,1.

¹⁵³ Siehe dazu Kuss O., *Grundgedanke* 258.

Hebr 2b ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας· ^{3a} ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ^{3b} φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ

Τίθημι¹⁵⁴ finden wir in Hebr 1,13 und 10,13 im Zitat von Ps 110,1; auch **κληρονόμος** findet sich insgesamt dreimal im Hebr (vgl. Hebr 6,17; 11,7). Unser Vf. verwendet hier das Adjektiv **πάν** und nicht das Substantiv τὰ πάντα.¹⁵⁵ Von Jesus als *eingesetzten Erben* ist im Hebr nur in V. 1,2b die Rede, von einem *geerbt haben* nur in V. 1,4. *Der/die Erbe/n* sind im Text ansonsten die Gemeinschaft der Gläubigen oder der Einzelne (vgl. 6,17; 11,7); ihr *Erbe* bleibt immer ein zukünftiges,¹⁵⁶ während der Sohn vergleichbar in einen Zustand zwischen *schon* (eingesetzt) und *noch nicht* (angetreten) eingebettet bleibt (vgl. Hebr 1,13; 2,8f).

V. 2bβ – δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας¹⁵⁷ – zeigt den Sohn als Werkzeug des Schöpfungsgeschehens.¹⁵⁸ Ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας kann die Erschaffung der *Welt* oder der *Zeiten* meinen, in den dargebotenen Übersetzungen des biblischen Textes in verschiedene Sprachen findet man sowohl als auch ganz selbstverständlich ohne eingehende Begründung.¹⁵⁹ „Soweit die Exegeten nicht achtlos daran vorübergehen, geraten sie in Schwierigkeiten.“¹⁶⁰

Von seiner Grundbedeutung αἰών = „*Sitz der Lebenskraft*“ ausgehend, entwickeln sich nebeneinander die Aspekte *Leben, Lebenszeit, Zeitalter, Generation, Zeitraum, Zeit* und *Ewigkeit*; an

¹⁵⁴ Für Langkammer H., Hebr 1,2 273, ist τίθημι + Akk. ein Hebraismus im Kontext der Abrahamsverheissung, er vermutet eine „neutestamentliche[n] Erbschaftslehre“ und verweist auf Gal 4,7; Röm 8,17; Apg 21,7; Mt 21,37f; Lk 20,13f; 15,12. τίθημι + Akk. findet sich u.a. aber auch bei Herodot Hist V 7,10; Xen. Kyr. IV 6,3; Hom. Od. IX 404 und ist durchaus nicht ungewöhnlich im Sinne von: *jemanden / etwas zu etwas machen*.

¹⁵⁵ Siehe Rigenbach E., Hebr 10 Anm. 15: „Bei πάντα ist die Vorstellung der Vielheit, bei τὰ πάντα die der Zusammenfassung vorherrschend.“ Spicq C., Hébr (Sources Bibliques) 61, umschreibt τὰ παντὰ mit „toutes les choses qui existent“. Deichgräber R., Gotteshymnus 51: „Auch das Judentum kennt die Bezeichnung לְכָל für die Gesamtheit des Geschaffenen, und dieses לְכָל wird auch hinter unserem τὰ πάντα stecken.“ Ebd. 51 Anm. 6: „Das wird man auch an einigen anderen neutestamentlichen Stellen berücksichtigen müssen.“ Die Prädikation *Erstgeborener* in Hebr 1,6 vereint diese beiden Aspekte logisch richtig, denn nur der Erstgeborene ist *Erbe von allem*; vgl. Dtn 21,17.

¹⁵⁶ Vgl. Hebr 6,17: die Gemeinde als Erben der Verheißung. Siehe Röm 4,13.14; 8,17; Gal 3,29; 4,1.7; Tit 3,7; Jak 2,5. In Röm 8,17 und Gal 4,7 wird Jesus zwar nicht explizit als *Erbe*, doch die Christen als *Miterben* (bzw. als *Erben Gottes*) bezeichnet; vgl. Hebr 11,7 (Noah). Zu κληρονομέω siehe Hebr 1,4.14; 6,12; 12,17. Vgl. Gräßer E., Hebr I 57; Braun H., Hebr 22; Weiß H.-F., Hebr 142 Amn. 32.

¹⁵⁷ Jene Zeugen, die zu τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν umstellen (D¹ K L P Ψ 81 104 365 630 1241 1505 1739* 1881 2664 M ar b vg^{ms} sy^b), lassen Hebr 1,2a durch die beiden Verba gerahmt sein; den Text bieten p⁴⁶ א A B D² I 0243 0278 33 1175 1739^c / 249 lat.

¹⁵⁸ Ποιέω begegnet in Hebr 1 immer als *schöpferisches* Tun; vgl. Hebr 1,2.3.7. Mit Karrer M., Hebr 119: „Das Verb poiein steigert diese zum Schöpfungsakt (wegen der Parallele zu 2c).“ Die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes ist in der Präposition διὰ verdeutlicht (vgl. Hebr 2,10; ferner διὰ in Hebr 7,21); vgl. Spr 3,19; 8,22-31; Weish 9,1f.9; Sir 24,3. Auch Philos Logos als Mittler zwischen Gott und Mensch ist Mittler der Schöpfung (vgl. Sacr 5; Det 54; Cher 125; Virt 62; Ebr 30f; Her 199; All II 49). Vgl. Moffatt J., Hebr 6: „Only, it is a religious, not a cosmological, instinct that prompts the thought.“ Die Rede von einem Schöpfungsmittler untermauert den Ausgang alles Geschaffenen bei Gott, wie er auch in Hebr 2,10 nachdrücklich festgehalten wird.

¹⁵⁹ Die Einheitsübersetzung und die Lutherbibel lesen „Welt“, die Elberfelder-Bibel „den Welten“, das Münchner Neue Testament lässt *Aionen* unübersetzt und die Bible de Jérusalem schreibt *les siècles*. Käsemann E., Gottesvolk 61, spricht angesichts des Plurals von „übereinander gelagerte[n] Schichten des Weltgefüges“; ebenso Lünemann G., Hebr 66; Weiß H.-F., Hebr 143f.375; Wengst K., Formeln und Lieder 166. Weiss H.-F., Hebr 144, stellt „Welt“ und „Weltzeiten“ unentschieden nebeneinander und die Schlachter-Version versucht (wie auch Backhaus K., Hebr 80) „Weltzeiten“. Zweideutig bleiben Schunack G., Hebr 24 („Gesamtheit des vom Zeitlauf Umschlossenen“) sowie Davies J. H., Hebr 17.19; Hughes P. E., Hebr 40 Anm. 10; Spicq C., Hebr II 6; Strathmann H., Hebr 76, und Morris L., Hebr 13. Goulder M., Ebionites 397, geht wohl zu weit, wenn er hinter „Aionen“ die Engel vermutet. Ferner Gräßer E., Hebr I 63; Craddock F. B., Hebr 23 Anm. 11; Michel O., Hebr 96; Soden H. v., Hebr 20; Vanhoye A., Situation 66; Lünemann G., Hebr 66; Bruce F. F., Hebr 4; Garuti P., Il prologo 551.553; Übelacker W. G., Appell 80; Smith R. H., Hebr 30.

¹⁶⁰ Norden E., Agnostos Theos 281. Garuti P., Il prologo 545, nennt V. 2bβ „misteriosa parola“.

dieser Entwicklung hat auch der Plural teil.¹⁶¹ Im Hellenismus bleibt überwiegend für αἰών nur die Bedeutung *langer und undeterminierter Zeit* bestehen (vgl. etwa 1 Makk 14,41).¹⁶² Da eine Zeitspanne bzw. Generation nicht ortlos gedacht werden kann, bezeichnet αἰών sehr früh auch die *Welt* als Schauplatz dieser Zeitläufe: „Ex sensu temporali facile transitus fit ad sensum localem et materialem.“¹⁶³ In Hebr 1,8; 5,6; 6,5.20 und 7,17.21.24.28 dominiert die temporale Bedeutung von αἰών ebenso wie in den doxologischen Formeln von Hebr 13,8 und 21;¹⁶⁴ dies kann auch für Hebr 9,26 und 11,3 postuliert werden.¹⁶⁵ Hebr 6,19 forciert durch die Umstellung der Satzglieder ein Gleiten der zeitlichen Konnotation von *Aion* in Richtung einer räumlichen Bedeutung, denn V. 19 parallelisiert *das Einziehen in das Hintere des Vorhangs* und *das Hohepriester geworden sein in dem Aion* und versteht letzteres offenbar als den Ort hinter dem Vorhang.¹⁶⁶ Erhellend sind jene Stellen, die vom „Eingehen“ (εἰσερχομαι) Jesu in das himmlische Heiligtum sprechen, das in Hebr 9,24 durch „in den Himmel selbst“ substituiert wird: Der Einzug in das ewige Heiligtum entspricht dem Einzug in den Himmel, das Adjektiv αἰώνιος steht hier nicht zufällig (vgl. Hebr 9,12).¹⁶⁷ Entscheidend bleibt der *Idiolekt* eines Autors, seine ihm eigene Verwendung von αἰών an dem konkreten Ort (Topolekt), an dem er schreibt, zu seiner spezifischen Zeit (Chronolekt).¹⁶⁸

Hebr 9,26 stellt die συντέλεια τῶν αἰώνων der *Grundlegung des Kosmos* gegenüber.¹⁶⁹ Gewiss impliziert das Ingangsetzen der Zeitläufe den Anfang der Welt als deren Schauplatz, so wie die Vollendung der Äonen das Ende der Welt bedingt und hierin das Aufhören der irdischen Zeit; die beiden Kategorien sind aber nicht einfach ident. Hebr 9,26 formuliert einen Konnex zu 1,2: Das Erscheinen Christi zur συντέλεια τῶν αἰώνων in Hebr 9,26 ist der Endpunkt dessen, was in Hebr 1,2 seinen Anfang nahm.

Hebr 11,3 rekapituliert den Gedanken aus Hebr 1,2.3: Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγόναι.¹⁷⁰ Hebr 12,1 nennt das vorangegangene Kapitel Hebr 11 eine „Wolke von Zeugen“, die der Gemeinde zum Vorbild dienen soll (vgl. 1 Clem 17,1; 19,1). Eine zweigliedrige Definition von

¹⁶¹ Vgl. Sasse, Art. αἰών / αἰώνος (ThWNT I) 197.199.204; Bill. III 671f; Le Glay M., AION (LIMC I/1) 399-411; (LIMC I/2) 310-319.

¹⁶² Vgl. Zuntz G., Aion 27. Keizer H. M., *Aion* in Philo of Alexandria 296: „The meaning of the Greek *aion* in Greek literature from Homer onwards develops from ‘life/lifetime’ to ‘all time.’ Its earliest meaning, ‘life’ is never lost.“ Vgl. dSyll³ 1125 Αἰὼν ὁ αὐτὸς ἐν τοῖς αὐτοῖς αἰεὶ | φύσει θεῖαι μένων κόσμος τε εἰς | κατὰ τὰ αὐτὰ ὅποιος ἔστι καὶ ἦν | καὶ ἔσται ἀρχὴν μεσότητά τέλος | οὐκ ἔχων μεταβολῆς ἀμέτοχος | θείας φύσεως ἐργάτης αἰωνίου πάντα. Als Epitheton wird es den römischen Kaisern zugesprochen; vgl. Le Glay M., AION (LIMC I/1) 410f.

¹⁶³ Vanhoye A., *Christologia* 8. Hughes P. E., Hebr 40 Anm. 10: „It is common for αἰών to be virtually synonymous with κόσμος.“ Zu Kosmos vgl. Hebr 4,3; 10,5; 11,7.38; SpecLeg I 170. Riggensbach E., Hebr 7, nennt τοὺς αἰῶνας „Inbegriff dessen, was zur Zeitlichkeit gehört und in ihr sich abspielt“ (für Hebr 9,26; 13,8.21 verwendet er die Übersetzung „Zeitläufe“). Umgekehrt wäre hier zu fragen, ob unser Vf. vom hebr. עולמים / עולם = „Welt“ kommend denkt; hätte eine griechische Übersetzung dies aber durch αἰών/αἰῶνες wiedergegeben? Möglich scheint dies in 4 Esra, einer (hypothetischen) griechischen Vorlage der Baruch-Apokalypse und in ApcAbr 9; vgl. Odeberg H., *The View of the Universe* 17. Siehe dazu Ex 15,18; Weish 13,9; 14,6; 18,4; Mk 4,19; Mt 13,22; 1 Kor 1,20; 2,6; 3,19; Eph 2,2.

¹⁶⁴ Hebr 5,6; 7,17.21 rekurren auf Ps 109,4LXX; Hebr 7,21 aber kann auf den Zusatz κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ verzichten und spricht nur noch von σὺ [...] ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα [...]; Hebr 7,24.28 zitiert zudem εἰς τὸν αἰῶνα.

¹⁶⁵ Vgl. Ellingworth P., Hebr 96.

¹⁶⁶ Vgl. dazu die Diskussion bei Costley A., *Creation* 113ff.

¹⁶⁷ Siehe dazu Hebr 6,20 (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα) und Hebr 8,1 (τοιούτων ἔχομεν ἀρχιερέα ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς); das Element εἰς τὸν αἰῶνα wechselt seinen Platz im Satzgefüge und kann offenbar durch ἐν τοῖς οὐρανοῖς aufgenommen werden. Auch hier könnte eine räumliche Nuance von Aion mitschwingen.

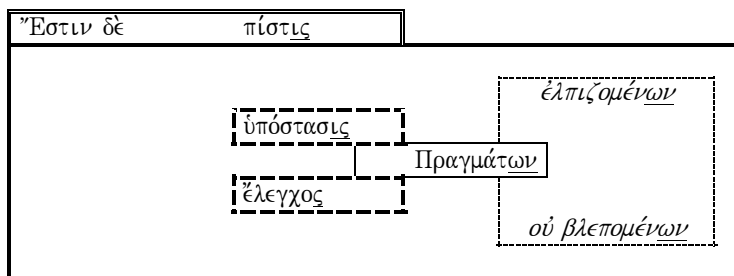
¹⁶⁸ Vgl. dazu Silva M., A response 79.

¹⁶⁹ Die Einheitsübersetzung liest „Ende der Zeiten“, die Lutherbibel „Ende der Welt“. Diese Stelle wandelt das matthäische συντέλεια τοῦ αἰῶνος (vgl. Mt 13,40.49, das die Einheitsübersetzung aber als „Welt“ wiedergibt) in den Plural ab. Vgl. ferner Mt 24,3; 28,20; 1 Kor 10,11 (τὰ τέλη τῶν αἰώνων); TestJob IV 6 (ἄχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος „bis zum Ende der Welt“; JSHRZ III 329); TestXII.Ben XI 3 („Vollendung der Zeit“; JSHRZ III 138) und TestXII.Lev X 2 („Ende der Zeiten“; JSHRZ 54).

¹⁷⁰ Vgl. BDR¹⁷ § 434 Anm. 4: Die Negation gehört zum Partizip, die Vulgata liest *ex invisibilibus*. Wie das erste Verbum ist auch das zweite als andauerndes Resultat einer in der Vergangenheit gesetzten Aktion zu sehen (Schöpfungsgakt); die Bible de Jérusalem übersetzt *de sorte que ce que l'on voit provient de ce qui n'est pas apparent*.

Glauben in Hebr 11,1 hatte diese Galerie der „Presbyter“ von Abel¹⁷¹ bis Rahab¹⁷² eröffnet. Sie ist als hermeneutisches Vorzeichen zu lesen, an dem diese Beispiele der Geschichte gemessen werden: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

Nach ἔστιν δὲ πίστις in Hebr 11,1 lässt sich gedanklich ein Doppelpunkt setzen; ὑπόστασις und ἔλεγχος¹⁷³ im Nominativ sind von πίστις abhängig; ἐλπιζομένων entspricht logisch und strukturell οὐ βλεπομένων.¹⁷⁴ Beide Nominative sind auf πραγμάτων zu beziehen (-ων), das nun von ὑπόστασις und ἔλεγχος gerahmt wird. *Der Glaube aber ist: Realität der erhofften (Dinge), Beweis der nicht zu sehenden Dinge.*¹⁷⁵ Für den Glauben ist das Erhoffte bereits real, das nicht zu Sehende schon bewiesen (vgl. Hebr 1,13; 2,8). „Glaube“ heißt im Hebräerbrief: Leben aus der Dialektik von „Sehen“ und „Doch-nicht-Sehen“. Die Realität des Glaubens und seiner Wirkmächtigkeit erschliesst sich nur dem mit dem Herzen Glaubenden, vgl. Hebr 10,22.



Hebr 11,3 greift in τὸ βλεπόμενον auf οὐ βλεπομένων aus V.1 zurück, μὴ φαινόμενων verweist auf ἐλπιζομένων und οὐ βλεπομένων, logisch zu ergänzen ist πραγμάτων; ὑπόστασις und ἔλεγχος ermöglichen das νοοῦμεν: Im Glauben erkennen wir die Zeitläufe begründet durch das Wort Gottes, auf dass (εἰς τὸ) das Sichtbare aus den ungesesehenen (Dingen) entstehe. „He then shows how faith underlies the understanding of God’s control of the ages (v. 3).“¹⁷⁶

Jeglicher Verweis auf die Schaffung dieser Welt aus einer unsichtbaren Welt liegt hier fern (vgl. Op §§ 29ff; Gen 1,1-3LXX, die geschaffene Erde ist unsichtbar und unbereitet); Hebr 11 ist vielmehr ein *Gang durch die Zeit*, nicht durch den Raum.¹⁷⁷ Das Leben der Zeugen trägt sich zwar notwendigerweise an einem konkreten Ort (= die Welt) zu, doch Hebr 11,38 betont resümierend: „Die Welt (ὁ κόσμος) war ihrer nicht wert“; diese Menschen „sind ein Widerschein der Herrlichkeit Gottes in seinem Heilswirken“.¹⁷⁸ Wieso (falls der unterschiedliche Terminus dies noch nicht hinreichend begründet) sollte dann von der Entstehung des Kosmos und nicht eher der Zeitläufe in der *Praeambula fidei* von 11,1 die Rede sein?¹⁷⁹

¹⁷¹ Vgl. dazu Mt 23,35; Lk 11,51.

¹⁷² Eine Rahab begegnet auch im Stammbaum Jesu in Mt 1,5; dazu Oberforcher R., Genealogien 17: „Mit ihr ist wohl die Dirne von Jericho gemeint. Die Kundschaftergeschichte stellt Rahab als Retterin der israelitischen Spione in der Festungsstadt dar (Jos 2). Nach Josuas Sieg wird allein Rahab und ihre Familie verschont. (...) Es gibt nun allerdings keinen einzigen Beweis, daß Rahab etwas mit der Davidlinie zu tun hat, auch nicht in der späteren rabbinischen Tradition. Doch werden Propheten wie Jeremia oder die Prophetin Hulda von ihr abgeleitet (...).“

¹⁷³ Vgl. Büchsel, Art. ἐλέγχω κτλ. (ThWNT II) 473. Das Wort ἔλεγχος bleibt Hapaxlegomenon im Neuen Testament; μαρτυρέω findet sich in Hebr 7,8.17; 10,15; 11,2.4.5.39 und διαμαρτύρομαι in Hebr 2,6.

¹⁷⁴ Siehe Barrett C. K., Eschatology 381: „In this verse the meaning of ὑπόστασις and of ἔλεγχος is obscure, but it is clear that the invisible (πράγματα οὐ βλεπόμενα) and the future (ἐλπιζόμενα) are brought closely together.“

¹⁷⁵ Vgl. Rose C., Wolke 92. Löhr H., Isaak, Jakob, Esau, Josef 89 übersetzt Hebr 11,1 so: „Es ist aber der Glaube ein Feststehen bei dem, was man erhofft, ein Beweis für Dinge, die man nicht sieht.“

¹⁷⁶ Swetnam J., Jesus and Isaac 86. Hillmann W., Hebr 20: Hebr 11,3 bedeute „Zeitläufe gefügt durch Gottes Wort“. Rose C., Wolke 160, paraphrasiert: „Durch den Glauben (und nur durch ihn) erkennen wir (wie auch die altvorderen Glaubenszeugen), daß die Äonen (sowohl der diesseitig-gegenwärtige als auch der bereits jetzt in der Transzendenz existierende kommende Äon) durch das (Schöpfer-)Wort Gottes geschaffen wurden, so daß an die Stelle des Nichtwahrnehmbaren (im Sinne des Nichtexistierenden) das (nur für die Augen des Glaubens als Schöpfung) Sichtbare getreten ist.“ Vgl. Röm 1,20.

¹⁷⁷ Vgl. Karrer M., Hebr 118. Gegen Eisele W., Reich 382: „Die einfachste Lösung besteht also zweifellos darin, die πράγματα οὐ βλεπόμενα und die μὴ φαινόμενα als Umschreibung für den αἰών zu begreifen, den Philon κόσμος νοητός nennt. Sowohl der Hebräerbrief als auch Philon (Opif 29) hängen in ihrem Schöpfungsverständnis ganz offenbar von Gen 1,1-3LXX ab.“

¹⁷⁸ Braulik G., liturgische Verehrung 16.

¹⁷⁹ Vanhoye A., Christologia 9f, fragt sich etwa, ob in Hebr 11,3 nach τὸ βλεπόμενον eventuell αἰώνας zu ergänzen wäre und kann dafür die zahlreichen Textvarianten in Anspruch nehmen, die hier eine feminine Form bieten.

Hebr 11,7 attestiert *Noah*, dass er dem Wort Gottes Glauben schenkte (er wird zur Kontrastfolie der Nichtglaubenden in 4,2) und *περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων* (vgl. Hebr 11,3) seine Arche εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ baute. In diesem Glauben sprach er der nichtglaubenden Welt (ὁ κόσμος) das Urteil und wurde *Erbe der Gerechtigkeit*¹⁸⁰ – ein Vorbild für alle nachfolgenden Generationen.¹⁸¹

Der Idiolekt des Hebr ermutigt in Hebr 1,2a zu einem Verständnis von τοὺς αἰῶνας als *Zeiten / Zeitperioden*.¹⁸² Da Gott bereits *alle* Aionen durch den Sohn geschaffen hat, die beiden Etappen des πάλαι und des ἐπ' ἐσχάτου durch ihn existieren (was beide Abschnitte gleichermaßen positiv prägt), konnten schon die Gerechten der Vorzeit aus diesem Glauben an den Unsichtbaren leben (vgl. Hebr 7,3; 11,27),¹⁸³ der uns τῶν ἡμερῶν τούτων erschien (so Hebr 10,5; vgl. 1 Kor 10,4).¹⁸⁴ „Bezeichnend für diese heilsgeschichtliche Denkweise des Hebräerbriefes ist der Ausdruck ‚Zeiten‘; der geistige Blick des Verfassers ruht nicht auf der räumlichen Zuordnung aller Dinge wie im griechischen Denken, sondern überschaut das Nacheinander des sich in Steigerung entfaltenden geschichtlichen Handelns Gottes“.¹⁸⁵

Die Genetive τῆς δόξης und τῆς ὑποστάσεως bezeichnen jene Ursache, deren Wirken ἀπαύγασμα¹⁸⁶ und χαρακτήρ¹⁸⁷ ergibt. Beide Termini bezeichnen ein dauerhaftes (ὢν), passives Resultat, als deren Quelle durch das nachgestellte αὐτοῦ im Rekurs auf V. 1 Gott ausgewiesen

¹⁸⁰ Die Verbindung von σωτηρία und κληρονομέω charakterisiert in Hebr 1,14 die christliche Gemeinde, die in 3,6 als „Haus Christi des Sohnes“ (οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς) bezeichnet wird.

¹⁸¹ Vgl. Dazu Costely A., Creation 123ff; mit Verweis auf Weish 13,9; ferner auf Weish 14,6; 18,4.

¹⁸² Siehe Craddock F. B., Hebr 23: „categories of time and movement toward the future are more important for this writer than are categories of space and distance.“ Vgl. Weiss B., Hebr 41f; Hillmann W., Hebr 25-28; Guthrie D., Hebr 65; Swetnam J., Jesus and Isaac 153; Bateman H. W., Early Jewish Hermeneutics 210.

¹⁸³ Vgl. Hillmann W., Hebr 20. Deshalb kann Melchisedek in Hebr 7,3 als „gleichgeworden dem Sohne Gottes“ bezeichnet werden; er ist Typus des Kommenden, unvollkommenes Gleichnis des vollendeten Sohnes. Cullmann O., Christus und die Zeit 63: „Nun ist aber das Unsichtbare auch hier nicht primär räumlich, sondern streng zeitlich gedacht. Es wird nicht nur von Jerusalem gesprochen, sondern von dem zukünftigen Jerusalem, der zukünftigen Stadt (vgl. Hebr 11,10, 16; 13, 14). Darum heißt es, daß wir darauf ‚warten‘. Allerdings gibt es auch schon in der Gegenwart ein unsichtbares Geschehen, und es steht daher mit jenem einmaligen Geschehen der Vergangenheit und der Zukunft in Verbindung.“

¹⁸⁴ Costley A., Creation 119: „Certain passages in the NT show that this theology was widely shared in early Jewish Christianity, such as Col 1:15-16 (...)“

¹⁸⁵ Hillmann W., Hebr 27f. Ebd.: „Insofern das eine Ziel des gesamten Gotteshandelns die ganze Heilsgeschichte von Anfang her in allen Einzelphasen bestimmt, ist dieses Ziel der eigentliche Grund für alles, was eh und je bis auf das Ende hin geschieht. Das Ziel von allem ist der zur Rechten Gottes erhöhte Jesus Christus, und nun ist er offenbar geworden als ‚Erbe von allem‘, durch den Gott ‚auch wirkte die Zeiten‘.“ Siehe IgnMagn 8,2.

¹⁸⁶ Ἀπαύγασμα oszilliert in manchen Übersetzungen zwischen aktiv (Lut: „Glanz“) und passiv (Lut^{rev}, EIN: „Abglanz“; MNT: „Widerschein“); wir wollen es hier wie χαρακτήρ passiv verstehen (EIN: „Abbild“; Lut, Lut^{rev}: „Ebenbild“; MNT: „Ausdruck“). Dafür sprechen: a) die Vorsilbe ἀπο- in Verbindung mit der Endung -μα (vgl. BDR¹⁷ § 109), b) das durch καί verbundene passive χαρακτήρ, c) Soden H. v., Hebr 21: „beides übrigens als Ein Begriff gedacht, wie das beiden zugehörige αὐτοῦ zeigt“ (gegen Vanhoye A., Situation 74, und Hughes P. E., Hebr 41: komplementäre Ergänzung eines akt. ἀπαύγασμα durch ein pass. χαρακτήρ) d) der Sohn strahlt im Hebr nicht weiter, vgl. 2 Kor 4,4; 1 Clem 36,2; ActThom 35). Dazu Braun H., Hebr 25f, gegen Mees M., Hohepriester-Theologie 120: „Denn der Abglanz ist vom Lichte abhängig, strahlt jedoch von sich aus weiter“. Erst spätere Texte sprechen von einem aktiven Strahlen bzw. Prägen des Sohnes; vgl. dazu Braun H., Hebr 26. Licht-Metaphorik im Gottesbild begegnet in Ex 24,17; Ps 50,3; 104,2; Ez 1,27; Hab 3,4; Joh 8,12; 1 Petr 2,9; 1 Tim 6,16; 1 Joh 1,5; Offb 21,23; Som I 75.112; Migr 40.

¹⁸⁷ Χαρακτήρ bezeichnete ursprünglich jemanden, der χαράσσει (*kratzt, schärft, eingrät/graviert*). Seit Homer können die ursprünglichen *nomina agentis* auf -τηρ (wie etwa λαμπτήρ, κρατήρ) auch zur Bezeichnung der für diesen Vorgang benötigten *Werkzeuge* (etwa *Prägestock*) werden, ab dem letzten Viertel des 4. Jhdts. v. Chr. schließlich auch das *Ergebnis* dieser Tätigkeit (etwa *Münze, Münzbild* und -*typus, Siegelabdruck*) meinen. In der Literatur wächst χαρακτήρ die Bedeutung von *typischen, unterscheidenden Merkmalen, Gesichtszügen* hinzu, die sich zu Charakteren resp. *Charakterbildern* weiten kann. In der griechischen Rhetorik bezeichnet χαρακτήρ die *Eigenart einer Sprechweise* bzw. *den Dialekt, unterschiedliche Stilarten* bzw. *philosophische Richtungen*; vgl. Körte A., XAPAKTHP 71-82; Wilckens, Art. χαρακτήρ (ThWNT IX) 407, und ebd. Anm. 2; Geffcken J., Character 427. Wir finden χαρακτήρ in Lev 13,28 (Narbe); 2 Makk 4,10f (Merkmale der hellenistischen Kultur); 4 Makk 15,4 (Familienähnlichkeit); Op 69; Jos 106; SpecLeg II 50 (unterscheidende Merkmale); Ant II 97; XIII 322 (Gesichtszug); Bell II 106 (persönliche Eigenart); Ant XII 14f.36 (Buchstabe).

wird.¹⁸⁸ Sieht man in ὑπόστασις¹⁸⁹ das hinter den Erscheinungen stehende „Wesen“, das diesen erst ihre Substanz verleiht, bedeutet dies: Der Sohn *ist Abglanz der Herrlichkeit und Prägung des Wesens Gottes*, „manifestazione di ciò che il Padre è in verità (cfr Gv 14,9)“.¹⁹⁰

Der fortführende Charakter von V. 3b ist durch die enklitische Partikel τε garantiert, „die semantisch ein enges Zusammengehörigkeitsverhältnis anzeigt“;¹⁹¹ ob sich allerdings auch dieses zweite αὐτοῦ auf Gott bezieht, ist weniger selbstverständlich. Weder wurde bislang ein *Wort der Macht* als „Mittel der Erhaltung“ andernorts nachgewiesen,¹⁹² noch ist der Schöpfungserhalt Aufgabe des Schöpfungsmittlers.¹⁹³ Hebr 6,5 und 11,3 kennen ein „Wort Gottes“ (letzterer Vers zudem als „Schöpfungsaussage“), ein „Wort des Sohnes“ suchen wir im Hebr vergebens. Er artikuliert sich stets in biblischen Zitaten (siehe etwa Hebr 2,12ff).

Übersehen wir in diesem Zusammenhang Hebr 1,10ff nicht: Wenn V. 3b den Schöpfungserhalt meinen würde, wie soll dieselbe dann plötzlich hinfällig sein können? Φέρω aber bezeichnet neben

¹⁸⁸ Dazu Wilckens, Art. χαρακτήρ (ThWNT IX) 408: „Gepräge von etw (...), Zeichen von einem bezeichneten Zeichen her [zu verstehen, als] die Form, in der dieses seine Gestalt abdrückt bzw eingraviert hat.“ Vgl. Preisigke, χαρακτήρ Art. 720; Braun H., Hebr 26; Soden H. v., Hebr 21. Vgl. Vanhoye A., Situation 73; Garuti P., Il prologo 550.

¹⁸⁹ Δόξα finden wir in Hebr 2,7.9.10; 3,3; 9,5; 13,21 (ohne Christusbezug nur in Hebr 1,3 und 9,5); ὑπόστασις in Hebr 3,14 und 11,1: In beiden Fällen stossen wir auf Termini juristischen Denkens. Dem Lexem ὑπόστασις kommt die Bedeutung *Stütze, Hinterhalt, Ansammlung* (auch als *Vermögensstand*; vgl. Dtn 11,6), *Masse*, eine *hinter den Erscheinungen stehende Wirklichkeit* (Plan, Grundkonzeption, Absicht, Entschlossenheit) im übertragenen Sinne auch *Hoffnung* (Rut 1,12), und schließlich *Pachtvertrag, -angebot* zu. Die frühesten Belege finden sich im Bereich der naturwissenschaftlichen Fachterminologie, es bezeichnet hier Sediment-Bildungen im menschlichen Körper. Eine Synonymität von ὑπόστασις und οὐσία als „Wesen, Substanz“ kann erst für den Neuplatonismus angenommen werden. Auch die Stoa unterscheidet die beiden Termini, vgl. Köster, Art. ὑπόστασις (ThWNT VIII) 574: „Während οὐσία das seinem Charakter nach unendliche Sein (=Urmaterie) als solches ist, handelt es sich bei ihrer ὑπόστασις um das ins Dasein getretene Sein, dh. also ὑπόστασις ist das reale, in der Wirklichkeit des Daseins manifestierte Sein, wie es in den Einzeldingen vorhanden ist. (...) Tatsächlich existiert die Urmaterie immer schon vergegenständlicht in Gestalt u[nd] Qualität. Dadurch ist ὑπόστασις bereits zur Bezeichnung der οὐσία in ihrer Wirklichkeit geworden.“ (im Original z. T. gesperrt). Vgl. Preisigke, Art. ὑπόστασις 672; Köster, Art. ὑπόστασις (ThWNT VIII) 572-578; Vanhoye A., Situation 75; Morris L., Hebr 14; Ellingworth P., Hebr 99; Casalini N., Agli Ebrei 84.

¹⁹⁰ Garuti P., Il prologo 551. Auch in Hebr 2,7.9 bleibt der Gottes-Bezug des Sohnes gewahrt; Hebr 13,21 spricht die *Doxa* vollends Jesus zu und steht so in Spannung zu den vorausgehenden Stellen. Was schon Lünemann G., Hebr 69, für ἀπαύγασμα behauptet, bezieht sich m. E. auch auf den Term χαρακτήρ: „1) der Begriff selbständiger Existenz, 2) der Begriff der Abstammung, 3) der Begriff der Ähnlichkeit“. Vgl. Riggensbach E., Hebräer 8ff Anm. 13: χαρακτήρ „heißt ein Bild, das sein Original nicht in allen Einzelheiten, aber in allen wesentlichen Strichen und kennzeichnenden Merkmalen wiedergibt“. So wie bei Philo die Gotteserkenntnis des Menschen nicht absolut verstanden ist, so wenig ist auch die Ähnlichkeit des Abbildes mit seinem Ursprung als Identität vorgestellt; es bleibt das Moment der Unähnlichkeit per definitionem bestimmend. Vgl. Garuti P., Il prologo 551: „Una sfumatura di maggiore somiglianza e di maggior dipendenza dall'origine, distingue *charakter* da *eikōn*, l'immagine può o meno rassomigliare, l'impronta è quasi un «doppio». *Charakter*, in più, permette al nostro autore di esprimere il concetto senza indurre l'idea di «coppia» o di manifestazione imperfetta.“ Ähnlich Braun H., Hebr 24; Strobel A., Hebr 19. Alle philonischen Stellen zeigen ἀπαύγασμα, εἰκών, μίμημα, ἐκμαγεῖον und ἀπόσπασμα als Resultat eines Urbildes und untermauern gerade in den Genetivkonstruktionen, dass ein Abbild zwar mit dem Urbild in enger Verbindung steht, doch nicht mit diesem zu identifizieren ist; siehe etwa Plant 18. Ferner Braun H., Hebr 26; Williamson R., Philo 77-80. Wie für Paulus in Kol 1,15 ist auch für unseren Vf. Jesus als der Sohn das Abbild Gottes in dieser Welt. Unsere Beobachtung verstärkt sich zur Gewissheit, wenn wir in Kol 1,18 ebenso Jesus als dem *Erstgeborenen* begegnen – eine Bezeichnung, die ihm auch in Hebr 1,6 zuerkannt wird.

¹⁹¹ Kennel G., Frühchristliche Hymnen? 116.

¹⁹² Die Erhaltung der Schöpfung wird mit anderen Verba bezeichnet; etwa βασιάζειν in Herm(s) IX 2,5b; 14,5; vgl. ferner Migr 6; Plant 8; Fug 110.112; Som I 241.

¹⁹³ So Braun H., Hebr 27f, gegen Davies J. H., Hebr 19: „The Son keeps the universe in being“. Migr 6 ist nur zum Teil ein Widerspruch dazu, da Philo die gegenwärtige Leitungsgewalt des Logos im Schöpfungsgeschehen rückbindet, das ihn als Werkzeug Gottes zeigt. Siehe etwa Weiss B., Hebr 46: Gott gibt seinem Sohn Anteil an seinem eigenen machtvollen Wort. Die Vulgata bietet: *qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius portansque omnia verbo virtutis suae*. Der Unterschied von ῥήμα δύναμις und τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως deutet nicht notwendigerweise auf einen zugrundeliegenden Hebraismus, sondern erklärt sich hinreichend aus metrischen Gründen: τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως ist an χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως angeglichen.

tragen und erhalten auch bringen bzw. zur Welt bringen und verkünden,¹⁹⁴ dies belegt insbesondere Hebr 9,16.¹⁹⁵ Versucht man diese Konnotation auch für V. 3b, dann wäre wie in V. 2bβ stimmig auch hier die Schöpfungstätigkeit des Sohnes im Blick: Während zuerst nur von den Zeiten die Rede war, besteht der Erkenntniszuwachs nun darin, dass τὰ πάντα (jetzt mit Artikel im Gegensatz zu V. 2bα) auf den Sohn zurückzuführen ist.¹⁹⁶ Darf hinter ἐποίησεν in V. 2bβ Gen 1,1LXX vermutet werden, so hinter dem „Wort der Macht“ in V. 3b das „fiat of creative authority“.¹⁹⁷

Das wiederholte αὐτοῦ am Ende von V. 3b rührt womöglich aus dem nachfolgenden Kolon V. 3c; lässt man es (mit p⁴⁶ 0243 6 1739 1881*) weg, driftet φέρων eindeutiger in Richtung der Konnotation „schaffen“. Ein Wort der Macht wäre sodann eindeutig(er) Gott zuzuordnen und würde sich auch gut mit Hebr 11,3 (πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ) fügen (siehe zudem Weish 9,1 ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου).¹⁹⁸

Hebr 1,3c-4b

In den Vv. 3cd erklingt zum ersten Mal jene Kultterminologie und -metaphorik, die unserem Vf. als Matrix für seine Christologie dienen wird: „Hebrews views sins and their remedy in cultic terms.“¹⁹⁹ Der Autor erreicht hier einen ersten Abschluss seines Gedankenganges,²⁰⁰ wenn er den Sohn in den Höhen Platz nehmen lässt. Das Perfekt κεκληρονόμηκεν – das einzige historische Tempus in diesen Versen – in V. 4 setzt einen kraftvollen Schlussakzent.

Hebr 1,3c καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,
 4a τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων 4b ὅσῳ διαφορώτερον παρ’ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα

¹⁹⁴ Vgl. Weiß K., Art. φέρω κτλ. 57; Riggenbach E., Hebr 10 Anm. 17; Ellingworth P., Hebr 100. φέρω begegnet Hebr 1,3; 6,1; 9,16; 12,20; 13,13. B*² liest stattdessen φανερῶν (ebenso ein Text aus der Zeit des Athanasius, vgl. Zuntz G., Text 39f Anm. 3). Der 2. Korrektor (13. Jhdt.) des Kodex Vaticanus stellt das s. E. korrektere φανερῶν in Hebr 1,3 wieder her, das ein Abschreiber durch das gut bezeugte φέρων ersetzt hatte; am Rand notiert er: ἁμαρτέσται καὶ κακὲ, ἄφες τὸ παλαιὸν μὴ μεταποιεῖ; siehe Metzger B. M., Text 198; ferner Wifstrand A., L’eglise ancienne 103; Michaelis W., Der Attizismus 93.102-108.114f.

¹⁹⁵ Weiß K., Art. φέρω κτλ. 60, meint, der Tod müsse „beigebracht“ = „vermeldet“ werden. Field F., Notes 230: „Perhaps the idea may be that of being publicly known, carried from mouth to mouth; as in the case of a deceased author’s works, of some it is said φέρονται (i.e. from hand to hand), of others οὐ φέρονται, according as they are still extant, or have not come down to us. Compare the Latin *Fertur*, ‘It is reported.’“. Philo kennt diese Nuance in Her 7.36; Mut 44.192.256; Migr 6; Fug 11; Agr 51, so Williamson R., Philo 95-103, gegen Hughes P. E., Hebr 45 Anm. 22: Das Gewand des Hohepriesters soll den Kosmos versinnbildlicht haben, dies im „Tragen des Kosmos“ aus V. 3b erkennen zu wollen, scheitert am Dativ „Wort der Macht“.

¹⁹⁶ Interessanterweise erwähnen Michel O., Hebr 96 Anm. 2, Montefiore H. W., Hebr 35, und Ellingworth P., Hebr 100, die Möglichkeit dieser Deutung, verwerfen sie aber mit dem Argument, es wäre eine Wiederholung von V. 2bβ. Ein weiterer Einwand hätte der Modus des Verbums im Partizip Präsens sein können; ausschlaggebend bleibt aber das Verbum finitum im Aorist. Wenn sich φέρων auf die Welterschaffung beziehen würde, hätte man ein Aorist- oder Perfektpartizip erwartet, da zum Zeitpunkt des Sich-Hinsetzens die Erschaffung der Welt längst vollendet war (siehe καθαρισμόν ποιησάμενος). Chrysostomus versteht φέρων als Synonym von κυβερνᾶν („lenken“).

¹⁹⁷ Moffatt J., Hebr 7. Braun H., Hebr 28, spricht von einer „schöpfungsanaloge[n] Tätigkeit“. Wengst K., Formeln und Lieder 168, meint dem Tragen entspreche das *Alles-neu-machen* der Weisheit aus Weish 7,27.

¹⁹⁸ Montefiore H. W., Hebr 35, betont für Hebr 1,3 und 11,3 den Aspekt „göttlicher Aktivität“.

¹⁹⁹ Ellingworth P., Hebr 102. Ebenso Vanhoye A., Christologia II 58: „Iam in hoc vocabulo καθαρισμός intentio auctoris annuntiatur.“

²⁰⁰ Vgl. Moffatt J., Hebr 1: „The main thread on which these clauses about the Son’s relation to God and the world are strung is ὅς ... ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης. It is in this (including the purging of men from their sins by His sacrifice) that the final disclosure of God’s mind and purpose is made; ὁ θεὸς ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ ... ὅς ... ἐκάθισεν κτλ.“

Καθαρισμός verweist als terminus technicus auf das durch Mose vorgeschriebene Reinigungsoffer (vgl. Lev 14,32; 15,13; Neh 12,45),²⁰¹ diese Kultbestimmungen sind für unseren Vf. demnach anhaltend relevant, auch wenn sie durch Christus (und den Vf.) anders interpretiert und gefüllt werden. „The term conveys three facts: the need for ritual cleansing from impurity, the need for a mediating high priest to execute the act of purification and the need to offer a victim in order to purify and purge the defilement caused by sin.“²⁰²

Anders als in Tit 2,14; Jak 4,8; 1 Joh 1,7.9 und 2 Petr 1,9 bleibt in Hebr 1,3c unerwähnt, um welche *Art* von Sünden und um *wessen* Sünden es sich handelt. Ein präzisierendes Personalpronomen (vgl. Hi 7,21) fehlt; **τῶν ἁμαρτιῶν** ist (wie in Ex 30,10) direktes Objekt der Reinigung.²⁰³ Hebr 2,17f wird demgegenüber auf die „Sühnung der Sünden des Volkes“ zu sprechen kommen.

Reinigung der Sünden tönt sehr grundsätzlich, als wären im Tun des Sohnes **ἐφάπαξ** *alle Sünden* getilgt. Die Sünde schlechthin ist für den Hebr, dem Wort Gottes keinen Glauben zu schenken; (vgl. Hebr 2,1-4; 3f);²⁰⁴ das ist die Ur-Sünde, die seit den Tagen der Genesis und der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies allen anderen zugrunde liegt. Hebr 2,1-4 wird näher ausführen, dass die Übertretungen und Missachtungen des mosaischen Gesetzes ihre gerechte Vergeltung erfahren, demnach als Sünde galten, deren Schuld (kultisch) gesühnt werden musste.²⁰⁵ Auch Hebr 2,1-4 verdeutlicht, dass das Hauptaugenmerk des Autors auf dem semantischen Feld „hören“ (des Wortes der Engel, des Wortes der Rettung) liegt.

In Sir 51,20 ist eine solche Reinigung (καθαρισμός) durch *Weisheit* (vgl. Spr 1,7; 9,10; Ps 18) Voraussetzung, um in die Nähe Gottes zu gelangen. Auf diesem Hintergrund läßt sich die Fortsetzung in Hebr 1,3d verstehen: **ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς**; bereits in Hebr 1,2 (**ἀπαύγασμα τῆς δόξης**) nahm der Vf. Anleihen in Weish 7,25, bei weisheitlichen Motiven und deren göttlichen Attributierungen. Dieser Sohn wird hier in das Kleid der alttestamentlichen göttlichen Weisheit gewandet; er rückt in Gottes Nähe, sitzt zu seiner Rechten, rückt (in späterer Betrachtung auch ontologisch) zu ihm auf (vgl. Spr 8,22-36).²⁰⁶ Von hier war es nur noch ein kleiner Schritt, dem Sohn auch Präexistenz zuzusprechen.

²⁰¹ Siehe Heininger B., Sündenreinigung 61: „Mit dieser Wendung greift er gezielt auf die Sprache der Septuaginta zurück, wo das Wortfeld καθαρίζειν, καθαρισμός, etc., zumal in den Reinheitsbestimmungen Lev 11-15 wahre Triumphe feiert.“ Vgl. Mk 1,40ff; 7,19f; Mt 8,2ff; 10,8; 11,5; 23,25f; Lk 2,22; 4,27; 5,12f; 7,22; 11,39; 17,14ff; Joh 2,6; 3,25; Apg 10,15; 11,9; 15,9. In Hebr 9,12(λύτρωσις).26(ἀθέτησις).28(ἀναφέρω) verwendet der Vf. den Term καθαρισμός nicht mehr, dafür aber das Verbum καθαρίζειν in Hebr 9,14.22.23 und 10,2. Siehe dazu Yerkes R. K., Sacrifice 3f. „In ancient religions the sacrifice gave up an animal which, in turn, gave up its life. From these two acts of deprivation sacrifices are explained. (...) Sacrifices were occasions of greatest joy and festivity and thanksgiving (...)“

²⁰² Urga A. G., Intercession 160.

²⁰³ Spätere Zeugen versuchen, einer Deutung auf Christi eigene Sünden im Sinne von Hebr 4,15; 7,26; 9,14 und 1 Joh 3,5 entgegenzuwirken (ἡμῶν nach ἁμαρτιῶν bezeugen $\aleph^2 D^1 H$ 33 2464; K L 104 365 630 1241 1505 1881 M sy lesen ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν; der Text wird durch $p^{46} \aleph^* A B D^* P \Psi$ 0243 0278 6 81 1175 1739 / 249 latt gestützt); vgl. Kübel R., Hebr 93. Martin Luther sprach von „unseren Sünden“, die Lut^{rev} korrigiert dies wiederum. Braun H., Hebr 29: „Im NT fehlt solche Bezugsperson, wenn von Jesu Tod die Rede ist, selten, zB 1J 3,5“. Vgl. Röm 4,25; Gal 1,4; Ex 29,36; 30,10; Num 14,18; Hiob 7,21; 2 Petr 1,9. Nach Ausweis von Philo SpecLeg I 228f; ferner ebd. II 131 opfert der jüdische Hohepriester Gaben auch für seine eigenen Sünden.

²⁰⁴ „Sünde“ finden wir im Hebr im Sg. in 3,13; 4,15; 9,26.28; 10,6.8.18; 11,25; 12,1.4; 13,11; im Pl. in Hebr 1,3; 2,17; 5,1.3; 7,27; 8,12 (Zitat); 9,28; 10,2.3.4.11.12.17.26. Braun H., Hebr 29: „Der Pl **ἁμαρτίαι**, die Sünden der Vergangenheit, entstammt [paulinischer] Tradition 1K 15,3 Gl 1,4 1J4, 10 [...]. Freilich überwiegt nun im Hb, anders als im R Joh und 1J, der Plural von **ἁμαρτία**: 14mal; 7mal Sing als Einzelsünde; nur 4mal Sing als Grundsünde, vgl. 3,13. Der Übergang zum nachapostolischen Zeitalter kündigt sich an.“

²⁰⁵ Wenn aber alle Sünden ein für allemal getilgt sind, braucht es auch keine weiteren Opfer mehr; so mit Davies W.D., Bergpredigt 65, unter Verweis auf Hebr 10,14.18.

²⁰⁶ Vgl. Smith R. H., Hebr 33. Das Motiv des „Sitzens des Königs zur Rechten des Herrn“ könnte seinen Ursprung in der topographischen Lage des Palastes in Relation zur Tempelanlage haben (vgl. Vanhoye A., De sessione caelesti 132) oder sich der besonderen Bedeutung der Rechten in der Antike verdanken; zur Bedeutung der „Rechten“ siehe Gen 48,13; Ps 16,8; Sir 12,2. Im Metaphernbereich des Königtums bleiben auch die folgenden Verse in Hebr 1,8ff; vgl. Apg 2,33; Eph 1,21; 1 Petr 3,22; ferner Berger K., Messiasstraditionen 1-44. Dazu Widengren G.,

Noch drei weitere Male finden wir im Hebr das Motiv seiner *sessio ad dexteram*, alle im Kontext des Kultes. In Hebr 8,1 finden wir es wieder beim Hohepriester Christus; in Hebr 10,12 im Kontext eines Opfers für die Sünden; in Hebr 12,2 im Zusammenhang mit der Schande des Kreuzes, die unser Vf. offenbar mit dem Verweis auf den exzeptionellen Lohn in ihrem Ärgernis herunterspielen möchte. Ἐν δεξιᾷ in Hebr 10,12 und Hebr 12,2 ist eine „alte, relativ fest geprägte kerygmatische Formel, vergleichbar der Sterbens- oder der Auferstehungsformel, mit denen sie in bekenntnisartigen Aussagen verbunden wurde“,²⁰⁷ während Hebr 1,3 lieber von „Höhen“²⁰⁸ und Hebr 8,1 von „Himmeln“ spricht.²⁰⁹ Der Vergleich mit diesen Stellen zeigt, dass ἐν ὑψηλοῖς auf ἐκάθισεν zu beziehen ist, ansonsten wäre (wie in Hebr 8,1) der Artikel zur Verdeutlichung zu wiederholen.²¹⁰

Das mediale ποιησάμενος könnte auf das *Selbst*opfer des Sohnes hinweisen, durch das dieser καθαρισμός τῶν ἁμαρτιῶν erreicht wird: „In fact, the first use of *ephapax* in the Epistle occurs with the aorist form *epoiesen* (7,27)“.²¹¹ Die Argumentation in Hebr 7,27 umfasst zwei logische Schritte: Das rückverweisende τοῦτο bezieht sich auf πρότερον und ἔπειτα gleichermaßen: Hat auch der neue Hohepriester zuerst für sich und dann für das Volk geopfert? Denn letztlich könnte das Medium ποιησάμενος auch so verstanden werden, als hätte der Sohn *für sich selbst* / *zu seinen eigenen Gunsten* diese Reinigung erreicht. Er ist es, dessen erreichtes Ziel ihn vor den anderen auszeichnet, wie es Hebr 1,9 formulieren wird: ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. „Such a reading would not in any way imply that Jesus did not act in our interest, but merely highlights the awareness that his sacrifice also brought benefit to him, that he was acting in fact as an honorable person.“²¹²

Nicht mehr nur *für sich* (i.S. einer erreichten Belohnung als Salbung und Erhöhung), sondern *sich selbst* hat der Sohn geopfert; in jenem Maße, in dem seine Sündenlosigkeit das eine ausschließt,

Psalm 110 187: „M.E. denkt man sich den König rechts von der Gottheit auf dem königlichen Thron sitzend, der eigentlich Gottes eigener Thron ist.“

²⁰⁷ Hengel M., »Setze dich zu meiner Rechten!« 127.

²⁰⁸ Vgl. LXX Jes 33,5; 57,15; Sir 24,4. Siehe in Hebr 8,1 „Majestät“ als Umschreibung des Gottesnamens; dazu Davies J. H., Hebr 20: „*Majesty* is one of the various words used by the Jews at this period to avoid, for the sake of reverence, the use of God's name.“ Riggenbach E., Hebr 12 Anm. 23, sprach vom „Decknamen Gottes“. Vgl. Dan 7,10.

²⁰⁹ Ἐν τοῖς οὐρανοῖς begegnen wir seinerseits in Hebr 9,23; es stammt ggf. aus der synoptischen Tradition (vgl. Mt 5,12; Mk 11,25; Lk 10,20), ἐν ὑψηλοῖς hingegen bleibt im Neuen Testament singulär. Möglicherweise steht hinter ἐν ὑψηλοῖς die Vorstellung mehrerer übereinander liegender oder ineinander gelagerter Himmelsphären, in deren höchster der Thron Gottes seinen Platz hatte; vgl. Lünemann G., Hebr 71; Bauckham R., Throne of God 53. Siehe Eph 4,10. Auch in Hebr 7,26 ist der Sohn ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος. Odeberg H., The View of the Universe 15: „A survey of the whole of the relevant literature, with the inclusion also of material hitherto not adduced, viz. the eschatological and apocalyptic literature in Hebrew and Aramaic, brings home the fact, that in the first century of our era there was no systematic doctrine of the heavens on which there was general agreement. Each writing has its own system, different from that of others. Only the number seven of the heavens and their names had by this time won comparatively general acknowledgement.“ In TestXII.Lev 3 stoßen wir ebenso auf sieben Himmel wie auch in Hen(sl) 1-21.

²¹⁰ So mit Lünemann G., Hebr 71, gegen Morris L., Hebr 15, der auf „Majestät in Höhen“ plädiert. Die Zusammenschau von Hebr 1,3 und 8,1 legt nahe, dass der Vf. auf das herrschaftliche Thronen des Sohnes Wert legt, wenn 8,1 als „selbstverständliche“ Ergänzung des „zur Rechten“ nun „des Thrones“ beifügt, der Sohn „is not merely on a seat but on a throne“, so Hughes P. E., Hebr 47. Ebd.: „and that he is not just ‘sitting’ but ruling.“ Gegen letzteres spricht der ausdrückliche Hinweis auf die noch nicht erfolgte Unterwerfung der Feinde Christi in Hebr 1,13f und 2,8. Zur Verbindung von Hebr 1,3 und 8,1 siehe zumal Soden H. v., Hebr 22, und Guthrie D., Hebr 69.

²¹¹ Meier P., Structure 183. Vgl. Hughes P. E., Hebr 46; Montefiore H. W., Hebr 38. Vanhoye A., Situation 80, vermutet, dass aufgrund des Zwei-Phasen-Denkens in V. 1.2a in diesem Partizip zugleich eine andere als die bislang praktizierte Art der Sündenreinigung angekündigt wird. Das Medium könnte auch darauf hindeuten, Jesus habe diese Tat allein, ohne fremden Beistand gewirkt (siehe Hebr 2,9).

²¹² DeSilva D. A., Perseverance 90 Anm. 18 (vgl. Sen Ben VI 13.1-2); ähnlich Vgl. Croy N. C., Endurance 66f.175-85.

macht es das andere für seine Geschwister und Kinder (vgl. Hebr 2,11ff) effizient.²¹³ Auch jene Textvarianten, die das zweite αὐτοῦ in V. 3b hinter τῆς δυνάμεως der vorausgehenden Zeile nicht bieten, dafür aber V. 3c δι' αὐτοῦ bzw. δι' ἑαυτοῦ als eine Art Antizipierung von Hebr 7,27; 9,14.25 dem ποιησάμενος zu seiner Verdeutlichung zuschlagen, haben es so verstanden.²¹⁴ „Textual criticism here brings out a neglected aspect of the theology of Hebrews.“²¹⁵ Der Befund der Textkollationen präsentiert sich folgendermaßen:²¹⁶

Hebr 1,3

φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος

526 Zeugen lesen:	αὐτοῦ δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ...
30 Zeugen:	αὐτοῦ καθαρισμὸν ...
2 Zeugen (p ⁴⁶ und 457):	δι' αὐτοῦ καθαρισμὸν ...
7 Zeugen:	δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ...
20 Zeugen:	αὐτοῦ δι' αὐτοῦ καθαρισμὸν ...
1 Zeuge (808):	αὐτοῦ δι' ἑαυτοῦ ποιησάμενος καθαρισμὸν ...

Diese Lesart δι' ἑαυτοῦ intensiviert zudem das mediale Partizip ποιησάμενος in Richtung des Themas „Selbstdarbringung“. Die Deutungsschwierigkeit des zweiten αὐτοῦ nach τῆς δυνάμεως ließe sich nun lösen; das Wort der Macht wäre eindeutig das „Wort Gottes“.²¹⁷ Es eröffnet eine weitere Rahmung des Textabschnittes in:

δι' οὗ ... ἐποίησεν und
δι' ἑαυτοῦ ... ποιησάμενος.

Dazwischen kommen die geprägten Formeln der Vv. 3ab zu stehen. Letztlich läßt sich diese Frage aber nicht abschließend befriedigend beantworten.

Hebr 10,12 und 12,2 erweisen sich als hilfreich, die Frage nach der chronologischen Zuordnung der Verbformen ποιησάμενος ἐκάθισεν in den Vv. Hebr 1,3c und 3d zu klären.²¹⁸

²¹³ Siehe Berger K., Theologiegeschichte 265: „Die generelle Voraussetzung für alles stellvertretende Tun des Messias bleibt dessen eigene Freiheit von Sünde.“ Das mediale ποιησάμενος in Hebr 1,3 könnte beides implizieren: *für sich* (um den Lohn der Salbung und Krönung zu erheischen) und *durch sich* (vermittels der Darbringung seines eigenen Fleisches auf Golgotha).

²¹⁴ Zu diesen Varianten, die δι' αὐτοῦ bzw. δι' ἑαυτοῦ lesen, zählt neben p⁴⁶ auch der byzantinische Mehrheitstext, die syrische Tradition, sa bo D² H^c K L 0243 0278 104 365 630 1241 1505 1739 1881 ar b vg^{ms} (der jetzige Text wird von א A B D¹ H* P Ψ 33 81 629 1175 2464 / 249 lat geboten). Vgl. Röm 14,14. Δι' αὐτοῦ ist in Hebr 7,25 und 13,15 immer mit den Christen verbunden, die durch ihn, den Sohn, zu Gott hintreten bzw. ihn loben dürfen.

²¹⁵ Zuntz G., Text 44.

²¹⁶ Vgl. Aland K., Text und Textwert 750-752. 4 (sic!) Zeugen (1849 2125 2131 2495) bestätigen das Homoioteleuton von ὑποστάσεως αὐτοῦ zu δυνάμεως αὐτοῦ. 160 Zeugen verzeichnen hier eine Lücke und 6 sind unleserlich.

²¹⁷ Eine Lesart *durch sein Wort* konnte durch den nicht akzentuierten Text leicht entstehen, doch umgekehrt wäre es schwieriger zu argumentieren: Eine ursprüngliche Lesart τῆς δυνάμεως αὐτοῦ erklärt kaum die vorhandenen Textvarianten; so mit Zuntz G., Text 44f. Ebd. 45: „The reader who takes the trouble to write out the whole elaborate period Vv. 1-4 κατὰ κῶλα καὶ κόμματα and to speak it, as it is meant to be spoken, in accordance with this division, will realize that its very center is spoiled by the omission of δι' ἑαυτοῦ and that αὐτοῦ retained before it results in an unpleasant echo of the preceding colon.“ Ferner ebd. Anm. 3: Friedrich Blass hätte wohl aus rhythmischen Gründen den byzantinischen Text bevorzugt.

²¹⁸ Siehe BDR¹⁷ § 339/1: „Da das die Vollendung ausdrückende Ptz.Aor. meistens vor dem Verb.fin. steht, verbindet sich mit dem Ptz.Aor. bis zu einem gewissen Grad auch die Bedeutung der relativen Vergangenheit (vorzeitig im Verhältnis zum übergeordneten Verb.fin) [...] Doch haftet diese Bedeutung der relativen Vergangenheit keinesfalls notwendig dem Ptz.Aor. an; es fehlt dem Ptz.Aor. das Moment der relativen Zeit, wenn seine Handlung mit der des aoristischen Verb.fin identisch ist (Koinzidenz beider Verbalinhalte), sowohl vorgestellt, als auch nachgestellt; dabei können auch mit expressiver Wirkung Verb.fin. und Ptz. vertauscht werden.“ Siehe weiters Hebr 2,10; 4,2; 6,13.

- Hebr 1,3 ... καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλowsύνης ἐν ὑψηλοῖς, ...
- Hebr 10,12 ... οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ...
- Hebr 12,2 ... Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν.

Immer steht das Partizip eines Tuns unmittelbar vor dem Sich-Setzen zur Rechten Gottes; sie gehören so untrennbar zusammen, dass das eine ohne das andere nicht zu haben ist.²¹⁹ Im Moment der Sündenreinigung wird der Sohn an die Rechte Gottes erhoben. Da sein zweites Handeln / Tun (die Reinigung der Sünden) wie das erste nun schöpfungsanalog zu lesen ist,²²⁰ eröffnet sich hierin gleichzeitig ein neues, sündenloses Zeitalter, eine neue Welt, ein neues Königreich, an dessen Spitze er selbst als König und Hohepriester durch Gott selbst inthronisiert wird. „Denn die Erscheinung des Sohnes leitet die Endzeit ein, in der der Verfasser und seine Mitgläubigen leben“.²²¹

Hebr 1,4 spielt in Fortsetzung zu V. 3cβ „in der himmlischen Welt“,²²² wo Gottes Thron (V. 3) – umgeben von englischen Scharen – zu suchen ist. Auf die oratorische Vergleichsformel²²³ **τοσοῦτω** - **ὅσω** stossen wir wiederum in Hebr 10,25, auf ὅσω alleine in Hebr 8,6. Während sich Komparativformen noch an 24 weiteren Stellen des Hebr finden,²²⁴ begegnet der einzige Superlativ des Textes als Gotteseipheton in Hebr 7,1.²²⁵ **Κρείττων** im Nominativ lesen wir nur in Hebr 1,4; andernorts (etwa in Hebr 8,6) gesellt der Vf. ein Substantiv hinzu.²²⁶ Es sind vor allem Stellen wie Hebr 7,7; 9,23 und 12,24, die davon abraten, durchgehend mit einem Verständnis des Wortes als „besser“ zu arbeiten; in Hebr 12,24 wäre im Deutschen „stärker“ bzw. „lauter“ angemessener.

Bislang war von den himmlischen Scharen der Engel in unserem Text nicht die Rede; im direkten Vergleich mit dem Sohn unterliegen sie ihm dank seines *besseren Namens*.

Ganz grundsätzlich vermitteln *Engel* den Kontakt zwischen Gott und den Menschen²²⁷ und überbrücken die Distanz zwischen Himmel und Erde:²²⁸ Sie vermögen zu helfen,²²⁹ zu zerstören,²³⁰ zu bestrafen²³¹ und zu erretten;²³² sie

²¹⁹ Mit Vanhoye A., Situation 80: „Aucun mot ne les sépare: *poiēsáménos ékathísén*.“ Ebd.: „Entre ces deux phases de l'activité rédemptrice, on observe une liaison des plus étroites: le premier verbe, étant au participe, dépend grammaticalement du second et leur rapport se trouve renforcé, en grec, par leur position dans la phrase.“ Schunack G., Hebr 21, übersetzt: *indem er Reinigung von Sünden vollbrachte, hat er sich gesetzt zur Rechten der Majestät in der Höhe*. Die VUL liest *purgationem peccatorum faciens sedit ad dexteram Maiestatis in excelsis*. Guthrie D., Hebr 68 Anm. 1, meint: „This, however, is plainly incorrect.“ Vgl. aber die Ausführungen bei Hughes P. E., Hebr 47 Anm. 24.

²²⁰ Karrer M., Hebr 108, übersetzt Hebr 1,3: *Er vollbrachte von sich aus schöpferisch Reinigung von den Sünden* unter Hinweis auf die Wiederholung des Verbums.

²²¹ Strathmann H., Hebr 75.

²²² Brandenburger E., Text und Vorlagen 22.

²²³ So mit Lünemann G., Hebr 72.

²²⁴ In Hebr 1,4; 3,3; 4,12; 6,9.13.16; 7,7.19.22.26; 8,6; 9,11.23; 10,8.29.34; 11,2.4.16.26.35.40; 12,11.24.

²²⁵ Siehe Op 140; Jos 147; LegGai 278.

²²⁶ Vgl. Heb. 6,9; 7,7.19.22; 8,6; 9,11.23; 10,1.34; 11,16.35.40; 12,24; 13,21. Formen von ἀγαθός begegnen 16 Mal im Hebr.

²²⁷ Vgl. Gen 18; 22,11-18.

²²⁸ Vgl. Lk 1,19; Offb 4,5; 8,2; Jub 2,2.18; 1QH 14,13; Hen(aeth) 9,3; ApcBar(gr) 11,4; Mt 18,10; Gen 16; 22,12-18; 28,10-17; 32,1; Dan 9,21; 10,12; Zach 1,4-6; Hiob 1,51; Joh 1,51.

²²⁹ Vgl. 1 Kön 19,5-7; Ps 35,5f; 91,11-12; 2 Makk 11,8; 15,12f; 3 Makk 6,18.

²³⁰ Vgl. 2 Kön 19,35.

²³¹ Vgl. 2 Sam 24; Conf 180-182. Gegen Bousset W. / Gressmann H., Religion 321: „Ihrem Wesen nach sind die Engel gute, dem Menschen gegenüber freundliche, hilfsbereite Wesen.“

²³² Vgl. Dan 6,22; Ps 34,8; ferner Gen 19,1-24; Num 24,15-17; Hen(aeth) 56,1-8; 2 Makk 3,25-26; 4 Makk 4,10-11; 2 Kön 19,35; 2 Sam 24.

übermitteln Gebete und Bitten zu Gott²³³ und üben mancherorts auch priesterliche Funktionen aus.²³⁴ Sie waren bei der Schöpfung zugegen²³⁵ und beherrschen die Gestirne,²³⁶ sie haben territoriale Kompetenzen,²³⁷ agieren als Schutzengel,²³⁸ formieren die himmlischen Heerscharen²³⁹ und stellen den „Hofstaat“ Gottes,²⁴⁰ der sich in Klassen unterteilen lässt.²⁴¹ „Die ganze Angelologie war im Grunde so ein Ausdruck dafür, daß die Gestalt Gottes in die Ferne rückte und man der Engel als Vermittler zwischen ihm, der Schöpfung und den Menschen bedurfte.“²⁴² In nachbiblischer Zeit bildet die Fusion der beiden Engels-Konzeptionen als *Bote* und als *himmlischer Rat* „die Grundlage der nachbiblischen Engelvorstellung“,²⁴³ deren Fülle den Hauptunterschied zwischen dieser Epoche und dem Alten Testament ausmacht.²⁴⁴ Das Neue Testament grenzt sich insofern von dieser Entwicklung ab, als „einige Berichte, die die Engel erwähnen, (...) quasi über das Entwicklungsstadium der außerkanonischen Literatur hinweg zur biblischen Angelologie zurückkehren. Dieser, wenn man so will, entwicklungsgeschichtliche Anachronismus geht Hand in Hand mit einer Kritik am Glauben an die Engel, die unterschiedlich deutlich geäußert wird.“²⁴⁵

Weder in der Heiligen Schrift, noch in der außerkanonischen Literatur findet sich eine systematische Entfaltung einer zudem allgemein-verbreiteten Angelologie.²⁴⁶ Drei Merkmale dürften aber als gemeinhin akzeptiert vorausgesetzt werden dürfen: Engel sind *Geschöpfe Gottes*, sie sind *körperlos* (vgl. Hebr 1,6) und sie sind *unsterblich*.²⁴⁷ „Faßt man die in der rabbinischen Literatur verstreuten Bemerkungen über die Eigenart der Engel zusammen, ergibt sich ein ‚Idealbild‘, das in allen wesentlichen Punkten als Gegensatz zum Menschen (gewissermaßen als positives Gegenstück) entworfen ist.“²⁴⁸ Und dennoch ist es für unseren Vf. wichtig, dass sich Gottes Heilshandeln nicht um sie dreht (siehe Hebr 2,16).

²³³ Vgl. Tob 12,12.15; Hen(aeth) 9,1ff; 99,3; ApcBar(gr) 11,4; Job 33,22ff; Offb 8,3f; 15,2. Kuhn H. B., The Angelology 218: „In Job the ‘divine beings’ appear to come and go from before the throne of the Lord, reporting events in the world.“

²³⁴ Vgl. Hen(aeth) 14; 4Q 400; Jub 30,18; 31,14; TestXII.Lev 3,5f.

²³⁵ Vgl. Hiob 38,7; Hen(aeth) 14,1. Vgl. Fossum J. E., The Name of God 24.

²³⁶ Siehe Marksches Chr., Christentum 111f.

²³⁷ So Collins J. J., Powers in Heaven 14: „According to Deuteronomy 32, the Most High divided the bouanderies of the peoples according to the number of the sons of God, but he kept Israel as his own portion.“ Vgl. Hen(aeth) 20,7: Gabriel als Engel des Paradieses.

²³⁸ Vgl. Ex 14,19-20; Ps 91,11; Hen(aeth) 100,5; Dan 6,22; Ps 34,8; Bell 2,141.401; v. a. das Buch Tobit. Vgl. Spicq C., Hebr II 57. Schäfer P., Rivalität 27: „In den Apokryphen und Pseudoepigraphen ist der Schutzengel allerdings nur selten erwähnt.“

²³⁹ Ps 68; 17f; 2 Kön 6,15-17; 19,32-36; Sach 1,7-11; 2 Makk 15,22-23; 3 Makk 6,18-21.

²⁴⁰ 1 Kön 22,19-22; Jes 6; Hiob 1,2; Hen(aeth) 14; Dan 7,10; TestAbr II,5; Hab 3,8; Jes 66,15; Joel 3,11; Ps 82.

²⁴¹ Etwa *Cherubim*, *Seraphim*, *Ophanim*, vgl. Jes 6; Ez 1.10; Hen(aeth) 61,10. Die Rabbinen kennen zwei Engelklassen, die Engel des Dienstes und die Engel des Verderbens; vgl. Bill III 581. Bietenhard H., Die himmlische Welt 104f: „Die Dienstengel haben bei den Rabbinen im allgemeinen die Aufgaben, die in den Pseudoepigraphen den Elementar- und Naturengeln zukommen; sie bilden weiter den himmlischen Hofstaat Gottes, dem sie lobsingend.“ Vgl. Mach M., Entwicklungsstadien 60-63. Während der Hebr uns den Sohn als *sitzend* zur Rechten Gottes präsentiert, sind die Engel demgegenüber als *circumstantes* seines Thrones zu begreifen; vgl. Hen(aeth) 14.

²⁴² Hengel M., Judentum und Hellenismus 425. Busch P., Hohepriester 30: „Wenn Gott als besonders transzendent gedacht ist, müssen Mittlerwesen für eine Verbindung zwischen Gott und Mensch sorgen – und diese Aufgabe erfüllen im mittleren Platonismus die Dämonen, im Hebr dagegen die Engel und Christus.“ Vgl. Spicq C., Hebr II 53; Hurtado, One God 20f; McKenzie J. L., Divine Sonship 298. Eine Sonderrolle kommt dem Todesengel zu; siehe Job 33,22 Spr 16,14; dazu Bauckham R., Fate 280.

²⁴³ Mach M., Entwicklungsstadien 15; vgl. ebd. 14.

²⁴⁴ So mit Koch K., Angelologie 566.

²⁴⁵ Mach M., Entwicklungsstadien 279.

²⁴⁶ So McKenzie J. L., Divine Sonship 298: „The Old Testament nowhere exhibits a systematic angelology. Angels are supposed throughout as superhuman heavenly beings, ministers of Yahweh, able under His direction to intervene in the affairs of men, enjoying a closer union with Yahweh than is the lot of men.“

²⁴⁷ Vgl. Davidson M. J., Angels at Qumran 291: „The various writers share a common conception of a heavenly world populated by created angelic beings. These angels can be described as spirits, not beings of flesh, and holy, in that they are associated with the holy God. It is possible that there is also a common understanding of angels as everlasting (though this has been noted in the Hodayot, the *Sabbath Shirot* and the *Canticles of the Instructor* from Qumran, and in the *Book of Watchers*). All writers presuppose a separation between the realms of angels and humans, a spatial dualism, but this gap, in various ways, is frequently bridged. Nevertheless, it appears that all our authors would hold to the view that the proper dwelling-place of angels is in heaven, even though many of the angels engage in various activities around the cosmos.“

²⁴⁸ Schäfer P., Rivalität 51; siehe ebd. Anm. 64 und 65 die weiteren Referenzstellen; ebd. 51.119.156. Vgl. Lk 20,36; Hen(aeth) 15,4-7; Dial. 128,4; Gig 14; TestXII.Lev 4,1; Bill I 977; III 601.

Τῶν ἀγγέλων könnte hier mit p⁴⁶ und B auch weggelassen werden, ohne Grammatik oder Sinn des Textes zu beeinträchtigen. Wie schon in Hebr 1,2a wäre dies dann auch hier einer die Aufmerksamkeit steigernde (und zugleich retardierenden) Intention des Vf. geschuldet, wenn dieses Bezugswort erst in V. 5 nachgeliefert und in V. 4b durch stellvertretendes παρ' αὐτούς angedeutet bliebe. Lässt man in V. 4a *die Engel* ausfallen, bezieht sich *im Vergleich zu ihnen* in V. 4b in unserem Kontext auf die Propheten aus V. 1.²⁴⁹ Sollte, wie manche vermuten, Hebr 1,5-14 eine dem Vf. bereits zuhandene Catena alttestamentlicher Schriftzitate sein, wäre ein holpriger Übergang zwischen Hebr 1,4 und 1,5 auch nicht weiter überraschend. Das Stichwort „Engel“ in V. 4 aber gehört in den Textbestand und liefert die thematische Brücke nicht nur für die anknüpfende Perikope Hebr 1,5-14, sondern reicht tatsächlich bis ans Ende unseres Untersuchungsgegenstandes in Hebr 2,16ff.²⁵⁰

Während sie für Hebr 1 maßgeblich als Referenzobjekt für den Sohn Gottes präsent sind, finden wir *Engel* danach nur noch gegen Ende des Textes in Hebr 12,22 und 13,2. Schon dieser Befund gemahnt dazu, an ihrer „Person“ nicht das gesamte theologische Gewicht des Hebr festzumachen. Unserem Vf. geht es vielmehr um das Gesetz, das er auf sie zurückführt (siehe Hebr 2,2ff).

Was wissen wir nun über etwaige *Namen* der Engel; denn darum geht es inhaltlich in Hebr 1,4. „Die biblische Tradition hat den Engeln jede Persönlichkeit vorenthalten; Engel haben keine Namen (abgesehen vom Danielbuch), sie erscheinen in Stereotypen, und selbst ihre normale Bezeichnung als מלאך-הי oder als מלאך-(ה)אלהים ist keine Charakterisierung ihres Wesens, sondern ihres Auftrags.“²⁵¹ Erst die nachbiblische Tradition entwickelt Eigennamen der Engel: Josephus erwähnt in Bell II 142 die Essener als Bewahrer ihrer Namen, Philo meint in Gig 6, bereits Mose hätte ihnen Namen gegeben. „An der Spitze der Rangfolge standen die Erzengel, nach der griechischen Henochschrift heißen sie Uriel, Rafael, Raguel, Michael, Sariel, Gabriel und Ramiel (GrHen 20).“²⁵² Von all dem schweigt der Hebr; allerdings sind Passagen wie Gen 6,2.4; Hiob 1,6; 2,1; 38,7; Ps 8,6; 29,1; 89,6 und Ps 82,6 im Blick auf den anschließenden Vers Hebr 1,5 wichtig: Hier werden Engel als *Söhne Gottes* bezeichnet.²⁵³ Ein Titel, den unser Autor alleine Jesus als *dem* Sohn Gottes – Melchisedek ist sein Antitypos (vgl. Hebr 7,3) – zugesteht.²⁵⁴

²⁴⁹ Nissilä K., Hohepriestermotiv 25, spricht von einer Variation der Konfrontation von Sohn und Propheten; ähnlich Übelacker W. G., Appell 142: „Der in 1,4 als 'These' eingeleitete Vergleich des Sohnes mit den Engeln ist eine Erweiterung des in 1,1-2a begonnenen Vergleiches des Sohnes mit den Propheten.“

²⁵⁰ Siehe Strobel A., Hebr 2: „Im Sinne der Satzlogik gehört V4 noch zum Vorbau, sachlich-gedanklich weist er bereits in eine neue Richtung.“ Vgl. Lausberg H., Handbuch § 842 (*expositio*). Siehe Lane W. L., Hebr I 17: „The shift from *the prophets* to *the angels* is deliberate, for it is the writer's intention to announce as the subject of his first major section (1:5-2:18) the superiority of the Son to the angels.“

²⁵¹ Mach M., Entwicklungsstadien 3. In Ri 13,17 fragt Manoach den Engel nach seinem Namen, der allerdings eine Auskunft verweigert. In Mk 9,37; Mt 15,24; Lk 4,43 und Joh 3,17 finden wir Engel als *Gesandte Gottes* mit einem Bezug zu Christus.

²⁵² Marksches Chr., Christentum 111f. Ulrichsen, J. H., Διαφορώτερον ὄνομα 71, verweist auf ihren babylonischen Ursprung. Vgl. Philo, Quest in Gn IV 110f; TestAbr 1,4; 2,1; 4 Esra 4,1.

²⁵³ Siehe Riegenbach E., Hebr 20; Attridge H. W., Hebr 57; Cockerill G. L., Hebrews 1:6 63. In diesem Fall hätte der Vf. bewusst eine Umschreibung der Engel als „Söhne Gottes“ vermieden. Unser Vf. muss hier von der alttestamentlichen, apokalyptischen und philonischen Bezeichnung der Engel als „Söhne Gottes“ absehen; so mit Braun H., Hebr 35. Für den Hebr nehmen diese Position die Menschenkinder ein, vgl. Hebr 2,10-14. Die LXX tendiert zu einer theologisch motivierten Korrektur dieser Stellen: Anstelle von „Söhnen Gottes“ = Engeln im MT schreibt sie οἱ ἄγγελοι; dort aber, wo die LXX von „Söhnen Gottes“ spricht, ist im MT Israel gemeint (vgl. Hiob 1,6; 2,1; 38,7; Ps 89,7; Dan 3,49.92; Dtn 14,1; Hos 2,1). Vanhoye A., Situation 128f, sieht hier bloß Ignoranz seitens der LXX-Übersetzer am Werk. Engel werden als „Söhne Gottes“ in Gen 6,2.4; Hiob 1,6; 2,1; 38,7; Ps 29,1; Ps 89,6f; Ps 8,6; 82,6; Dtn 32,8; PsSal 17,21ff; 4QFlor; Mut 87; Conf 63 bezeichnet.

²⁵⁴ Demgegenüber ist Israel bzw. sind die Israeliten *Söhne Gottes* in Hos 2,1; Dtn 14,1; Jes 1,2; 30,1; Jer 3,22; Ex 4,22 und Hos 11,1. Schäfer P., Rivalität 34 Anm. 3: „Der Terminus [*ʿēlīm*] bezeichnet in den Qumran-Schriften häufig die Engel.“

Διάφορος bezeichnet in Hebr 8,6 (wie an dieser Stelle hier wiederum in Verbindung mit ἀγαθός) eine *unterschiedliche* Leiturgia und in Hebr 9,10 *verschiedene* Taufhandlungen; **παρά** plus Akk. bedeutet in unserem Fall „mehr als“ resp. „im Gegensatz zu“.²⁵⁵ Aus der Grundbedeutung „verschieden“ kann sich auch ein positiv zu unterscheidender Sachverhalt ergeben, im Sinne von „herausragend, ausgezeichnet“, was dem Sinn nach hier sehr gut passt. Wenn vom *Sohn Gottes* und den *Engeln* die Rede ist, muss jene Instanz, die deren Rangordnung bestimmt, logischerweise über beiden stehen; nur Gott kommt hier als „Erblasser“, als Stifter eines neuen Namens in Betracht.²⁵⁶ Es ist stets der Vater, der den Namen seines Sohnes festsetzt, jedenfalls aber im öffentlichen Register einer Polis eintragen lässt und ihn so als seinen rechtmäßigen Sohn und Erben vor aller Welt bekennt.²⁵⁷

Γενόμενος verwendet der Vf., um das Ergebnis einer Handlung zu beschreiben, die eine neue, zuvor nicht vorhandene Realität schafft.²⁵⁸ Zu einem bestimmten Zeitpunkt wurde der Sohn *besser als die Engel*. **Κληρονομέω** im Perfekt bestätigt das eben zu γενόμενος Gesagte; es besteht auf einem „wirkliche[n] Werden, d. h. ein[em] Gelangen zu einer vorher nicht innegehabten Stufe“.²⁵⁹ Als ob er nicht schon qua seines *Sohn-Seins* in V. 2 (und als Ebenbild des Vaters in V. 3) über die Engel erhöht wäre, führt V. 4 einen *ererbten Namen* in die Diskussion ein, der eben dies zur Folge haben soll und in Hebr 1,5 auf „Sohn“ lauten wird: „Il nome ereditato da Gesù è, precisamente, Figlio.“²⁶⁰ In der Literatur finden sich, aufgrund dieser offenbar irritierenden Redundanz, verschiedene Erklärungsmuster: Entweder versteht man unter ὄνομα einen konkreten Namen, der an dieser Stelle nicht genannt wird,²⁶¹ schon benannt wurde²⁶² oder erst später folgt;²⁶³ oder aber man deutet ὄνομα als Chiffre für die Würdeposition des Sohnes, die in den folgenden Versen in einer Reihe von Akklamationen umschrieben wird.²⁶⁴ Die ältere Exegese behalf sich hier mit dem Hinweis, ὄνομα würde „Wesen“ meinen.²⁶⁵

²⁵⁵ So Ellingworth P., Hebr 105; vgl. Hebr 1,4.9; 2,7.9; 3,3; 9,23; 11,4.11; 12,24.

²⁵⁶ Hebr 9,15ff transponiert dieses Bild aber auf den Sohn, dessen Tod als der notwendige Modus des Inkrafttretens der Neuen Diatheke geschildert wird; als Erbberechtigte erscheinen – wie auch in Hebr 1,14 und 2,13 – die auf ihn Vertrauenden.

²⁵⁷ Vgl. Hebr 7,3; 1 Tim 1,4; Tit 3,9; dazu das Verbum ἀπογράφω i.S. von registrieren in Hebr 12,23 und wiederum bei Lukas in Lk 2,1.3.5.

²⁵⁸ In Verbindung mit dem Sohn kommt γίνομαι in Hebr 2,17; 6,20 und 7,26 zu stehen (vgl. 9,11; diese Verbform – oft bei den Synoptikern und in der Apg, in Joh 3,23; 8,2; 1 Kor 16,3 und in 2 Tim 4,16 – findet sich im Hebr nur hier), als Aussage über Mose in Hebr 11,24 konstatiert es einen erreichten, also zeitlich feststellbaren Zustand der Adoleszenz; vgl. zudem Hebr 2,17; 5,5.9; 7,16.22; 9,15; 11,3. Bereits Lünemann G., Hebr 72: das Verbum γενόμενος „markiert [sic!], während ὢν V. 3. das zeitlose ewige Sein ausdrückte, das *Gewordensein* in der Zeit“. Vgl. Montefiore H. W., Hebr 39; Hughes P. E., Hebr 40; Morris L., Hebr 15; Spicq C. II 12.

²⁵⁹ Riggensbach E., Hebr 15. Attridge H. W., Hebr 61: Das Perfekt κληρονόμηκεν verdeutlicht, die geschilderte Aktion „took place in the past but has a continuing effect.“ Ähnlich Vanhoye A., Situation 208, der auf einen ähnlichen Wechsel zwischen Aorist und Perfekt in Hebr 1,2 und 1,4 (Erbe); 2,18 und 4,15 (Beweis); 3,7.15 und 4,3.7 (Zitatformeln); 5,9 und 7,28 (Vollendung Christi); 1,3; 8,1; 10,12; 1,2 (himml. Sitzen) verweist.

²⁶⁰ Garuti P., Il prologo 554.

²⁶¹ Siehe Schunack G., Hebr 25: „Würde im Akt der Erhöhung der Name des Sohns verliehen, müsste es sich beim Präexistenten und beim geschichtlichen Jesus um proleptischen Gebrauch handeln. Indessen erscheint nicht nur das Raisonement, zu welchem Zeitpunkt die Einsetzung zum Sohn stattfand, künstlich; die Auslegung hat vor allem zu respektieren, dass in V.4 ungesagt bleibt, wie der Name lautet. Wird freilich in V.8 und 10 der Erhöhte ausdrücklich als Gott und Herr angesprochen, dürfte, sofern sich im Namen das Wesen der Person enthüllt, wie in Phil 2,11 gesagt sein, dass Jesus, dem Sohn, der Name des Herrn zukommt, weil in ihm Gott selbst zu Wort kommt.“

²⁶² Karrer M., Hebr 116, will in den Vv. 2b.3d.4b einen „Thronnamen“ erkennen.

²⁶³ Ulrichsen J. H., Διαφορώτερον ὄνομα 66 folgert, die Vokative in den Vv. 8f und 9 beziehen sich auf Christus. „In V.10 wird der Höhepunkt erreicht. Der Verfasser überträgt den Gottesnamen, Κύριος, auf Christus. An diesen Namen war schon in V.4. gedacht – ein anderer Name wird tatsächlich nicht erwähnt! – und der Verfasser hat die Zitate bewusst geordnet, um in V.10 den Gipfel zu erreichen.“ Doch sollte die auf diesen Höhepunkt zusteuern Reihe dann *Sohn – Gott – Kyrios* lauten? Das wäre unwahrscheinlich.

²⁶⁴ Vgl. Ulrichsen, J. H., Διαφορώτερον ὄνομα 65f.

²⁶⁵ Vgl. Soden H. v., Hebr 22; Moffatt J., Hebr 8. Weiss B., Hebr 48 Anm. *, die Unmöglichkeit dieser Lösung „sollte doch heute keines Nachweises mehr bedürfen“. Ellingworth P., Hebrews 105: „A change of name entails a change of status, practically of nature, as negatively for Jehochin (2 Ki. 24:17), and positively for Simon Peter (Mt. 16:18;

Exkurs: Relecture geprägter Formeln

Die Verse Hebr 1,2b-3b verarbeiten möglicherweise älteres Material christologischen Nachdenkens; sie präsentieren den Sohn als Erben und Mittler, als eins mit dem Wesen des Vaters. Weish 7,27 wird hier aufgerufen und eventuell an Kol 1,17 erinnert. Ein relativer Anschluss im Nominativ ὅς unterbricht den Satzduktus in Hebr 1,3.²⁶⁶ Hapaxlegomena, die selbst in einem so engen thematischen Rückgriff auf diese Stelle wie in Hebr 8,1ff nicht mehr bemüht werden und ein pointierter Partizipialstil;²⁶⁷ all dies erinnert Exegeten wie Leser an *neutestamentliche Hymnen*; bereits Hebr 1,2b klingt nach einer dem Vf. zuhandenen Vorlage.²⁶⁸

Während die Bezeichnung Jesu als *eingesetztem Erben* in 1,2ba im Hebr einzigartig bleibt,²⁶⁹ verweist das *Schaffen der Zeiten* und die Attribute in den Vv. 3ab auf Wendungen ähnlich der stoischen Formel Hebr 2,10.²⁷⁰ Wenn unser Vf den Sohn als *Abglanz der Herrlichkeit* und *Prägung seines Wesens* vorstellen kann, dann identifiziert er ihn für einen Hörer jüdisch-hellenistischer Provenienz mit der Weisheit und dem Logos Gottes.²⁷¹ Sie beide thronen an der Seite Gottes und sind Werkzeuge seiner Schöpfung; *durch sie* und *nach ihrem Vorbild* entstanden Welt und Mensch.

Nur V. 3c verrät in diesem Kontext die ureigenste Intention unseres Vf., wenn er auf das Theologoumenon der kultischen *Reinigung der Sünden* zu sprechen kommt: *Sein Thema* im Textparcours, hier erkennen wir seine Handschrift ganz deutlich. Die Fortsetzung in V. 3d, das „Sitzen zur Rechten des Vaters“, ist zwar wiederum traditioneller Topos urchristlichen Bekenntnisses, aber durchaus eigenständig im Hebr verwendet (vgl. Hebr 1,13). „From the viewpoint of composition, verse 3 constitutes a separate whole both as regards grammar as well as subject matter.“²⁷²

Unser Exordium Hebr 1,1-4 bietet keinen in sich geschlossenen Hymnus wie Phil 2,6ff und Kol 1,15-20; es sind vielmehr *geprägte Formeln*,²⁷³ die sich als Einzelglieder eruieren und in ihrer Herkunft bestimmen lassen;²⁷⁴ Termini, die in einem bestimmten Milieu beheimatet sind und die aufgrund

...); compare the ‘great name’ conferred to kings (2 Sa. 7:9), especially at their coronation, to which the exaltation of Christ in Hebrews has close analogies.“ Davon zu unterscheiden ist freilich, dass der Name das Wesen einer Person in ihrer wahren Qualität enthüllt; vgl. Schunack G., Hebr 25.

²⁶⁶ Vgl. Bauckham R., Jesus 137.

²⁶⁷ So Welander D. C. St. V., Hebrews 315: „The literary style of the verses is markedly condensed when compared with the lucid exposition which follows.“

²⁶⁸ Siehe Wengst K., Formeln und Lieder 166: „Es ist zwar möglich, daß es sich bei v2b ebenfalls um traditionelle Formulierungen handelt, aber sie gehören mit v3 nicht ursprünglich zusammen.“ Dazu Sanders J. T., Christological Hymns 19. „It seems that there is present in this verse a confessional hymn of early Christianity, quite similar in some respects to the original behind I Tim. iii. 16 and I Pet. iii. 18f.22. [...] Thus the last clause of v. 2, well as John i. 3 [...] and v. 4, with its mention of becoming superior to the angels, is much like I Pet. iii. 22, and also recalls Phil. ii. 10.“ Vgl. Schunack G., Hebr 22; Schüssler Fiorenza E., Wisdom Mythology 19f; Wengst K., Formeln und Lieder 166; Deichgräber R., Gotteshymnus 13f.124.

²⁶⁹ Vgl. 1 Kor 8,6 und Kol 1,16; der Sohn ist Schöpfungsmittler, nicht *Erbe von allem* wie im Hebr.

²⁷⁰ Norden E., Agnostos Theos 380-387, beschreibt Röm 1,3-5a; 4,24f; 8,34; Kol 1,12-20; 2,9-12; 1 Thess 1,10; 2 Thess 2,3.4.8.9; 1 Tim 6,13-16 und 1 Petr 3,18-22 als Elemente „stoischer Doxologie“; er spricht ihnen Bekenntnischarakter zu und vermutet ihren „Sitz im Leben“ im Kontext der Taufe. Vgl. dazu Preisendanz K., Papyri Graecae Magicae Bd. II 24, VII 529f: „Ἦλιε, κύριε, θεὸν μέγιστον, ὃ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν || καὶ συνκρατῶν τὸν κόσμον, εἰς ὃν τὰ πάντα χωρεῖ, ἀφ’ οὗ καὶ ἐγένετο, ἀκάματε“. Siehe dazu Jewett R., Pilgrims 21; Smith R. H., Hebr 31.

²⁷¹ Mit Bousset W. / Gressmann H., Religion 351: „Der Logos entspricht also etwa der Sophia der volkstümlichen jüdischen Vorstellung.“ Vgl. Ps 37,30; Spr 10,31; 1 Kor 1,30; Weish 10,4; Sir 45,26; Jak 1,2 Offb 2,10.

²⁷² Frankowski J., Early Christian Hymns 184.

²⁷³ Vgl. Kennel G., Frühchristliche Hymnen? 46. Siehe Bauckham R., Jesus 137 Anm. 43: Als Beispiele für „fragments of hymns“ nennt er Joh 1,1-8; Eph 2,14-16; Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,18-22 und eben Hebr 1,3. Ferner zu Hebr 1,5, vgl. Juel D., Messianic Exegesis 81: „Nathan’s oracle, with Psalm 2, seems to furnish the pattern for the confessional fragment.“

²⁷⁴ Vgl. Ellingworth P., „Like the Son of God“ 259: „It is true that such passages as 1,1-4; 4,12-13; 12,1-2.18-24; 13,20-21 amply illustrate the presence in the epistle of eloquent and rhythmic material, virtually indistinguishable from

ihrer vordefinierten Prägnanz den dazugehörigen Motivkomplex umfassend einzublenden vermögen.²⁷⁵ Wir finden sie u. a. im Kontext der *alttestamentlichen Weisheit* (vgl. Weish 7,26), aus deren Quelle auch die *jüdisch-hellenistische Kosmologie und Anthropologie* eines Philo von Alexandrien etwa im Kontext seiner Logospekulationen schöpft (vgl. Plant 50; Op 146).²⁷⁶

* In Weish 7,26 dient ἀπαύγασμα zur Beschreibung der Weisheit: Sie ist *Abglanz des ewigen Lichts* (ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς αἰδίου), *ungetrübter Spiegel von Gottes Kraft* (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) und *Bild seiner Vollkommenheit* (καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). ἀπαύγασμα, ἔσοπτρον und εἰκὼν sind synonym und tragen wie ἀπαύγασμα und χαρακτήρ in Hebr 1,3a keinen Artikel bei sich. Wie im Hebr werden sie auch in Weish 7 durch eine Genetivkonstruktion ergänzt, die die Quelle, deren Spiegel oder Bild sie sind, bezeichnet.

* In Weish 9,1-4 finden wir das Element der Inthronisierung der Sophia an der Seite des Herrn, auf das Hebr 1,3d zu sprechen kommt, als auch ihre Rolle als Mittlerin der Schöpfung (verbunden mit dem Verbum ποιέω). Wenn Weish 9,1 ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου formuliert, ist der Weg zur philonischen Logos-Spekulation zumindest erkennbar (vgl. Cher 127, SpecLeg I 81; Conf 63). Unser Vf. münzt „Abglanz“ und „Prägung“ auf den Mittler der Schöpfung, der selbst „Werk des Herrn“ ist. Sowohl die alttestamentliche Sophia (vgl. Spr 8,22ff) als auch der Logos Philos können diese Rolle übernehmen.²⁷⁷

* Philo verwendet ἀπαύγασμα auf dem Hintergrund der Septuaginta in Plant 50 und Op 146 in einem sehr spezifischen Sinne. In Plant 50 lesen wir über die Welt, dass sie „das wohlausgestattete und bereite Haus Gottes ist, dass sie geschaffen ist, also nicht, wie manche geglaubt haben, ewig – dass sie ein heiliges Gebilde, gleichsam ein Abglanz von Heiligem [ἀγίων ἀπαύγασμα], die Nachahmung eines Urbildes [μίμημα ἀρχετύπου] ist, da ja das sinnlich Schöne Abbild des geistigen Schönen ist, [ἐπεὶ τὰ αἰσθητοῦ καλὰ τῶν νοήσεω καλῶν εἰκόνες] – dass sie bereitet ist von Gottes „Händen“, seinen weltbildenden Kräften [τὸ ἡτοιμάσθαι ὑπὸ χειρῶν θεοῦ τῶν κοσμοποιῶν αὐτοῦ δυνάμειν].“²⁷⁸ Die Bezeichnung der *diesseitigen* Welt als μίμημα ἀρχετύπου vermutet ihre Herkunft aus der *jenseitigen* Welt Gottes; dem Auctor ad Hebraeos ist dieses Weltbild (vgl. Hebr 8,2.5) vertraut.

Auf die Abhängigkeit des menschlichen Geistes vom göttlichen Logos übertragen bzw. zur Beschreibung der Relation zwischen der Welt / dem Menschen und Gott, finden wir ἀπαύγασμα bei Philo auch in Op 146: „Worin aber besteht diese Verwandtschaft? Jeder Mensch ist hinsichtlich seines Geistes der göttlichen Vernunft verwandt, da er ein Abbild [έκμαγεῖον], ein Teilchen [ἀπόσπασμα], ein Abglanz ihres seligen Wesens [ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως] ist; in dem Bau seines Körpers aber gleicht er der ganzen Welt; denn er ist eine Mischung aus denselben Elementen, aus Erde, Wasser, Luft und Feuer, indem jedes Element seinen Teil beitrug zur vollständigen Herstellung des hinreichenden Stoffes, den der Schöpfer nehmen musste, um dieses sichtbare Abbild zu formen [ἵνα τεχνιτεύσῃ τὴν ὁρατὴν ταύτην εἰκόνα].“²⁷⁹

the material claimed as hymnic in other parts of the New Testament. To assign all these passage to *Vorlagen* would be to risk arguing in a circle.“ Kennel G., *Frühchristliche Hymnen?* 46: „Keinesfalls zeichnet sich ein Konsens ab über das, was nach Form und Inhalt ein frühchristlicher Hymnus ist.“ Ähnlich Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 600, über 2bβ: „It is not possible or necessary to assign our author’s usage to its exact source, for the idea was in the air he breathed.“

²⁷⁵ Siehe dazu Kaiser O., *Messias* 86: „Die neutestamentliche Botschaft von Jesus Christus (...) hat in dem vom Apostel Paulus in Phil 2,6-11 (vgl. 1 Kor 8,6 und 2 Kor 4,4) zitierten und in Kol 1,15-20 und Hebr 1,5-14 fortgebildeten Hymnus ihren letztgültigen Ausdruck gefunden.“ Ähnlich Casey M., *Jewish Prophet* 112.

²⁷⁶ Siehe dazu Spicq C. Hebr I 40f. Vielleicht will der Vf. des Hebr in 1,3a wie Philo zwischen einem mit Händen zu greifenden, materiellem Körper (χαρακτήρ) und einem lichtvollen, göttlich-verständigem Geist (ἀπαύγασμα) unterscheiden. Wenn ja, sind beide – Körper und Geist – göttlichen Ursprungs, vgl. Hebr 10,5.10.22. Solch Parallelen wurzeln im Boden des hellenistischen Judenchristentums. Dunn J. D. G., *Partings* 10: „Strictly speaking, then, for the time of Jesus there was no such thing as a non-hellenistic Judaism.“ Ebenso Backhaus K., *Scheideweg* 207f. Wengst K., *Formeln und Lieder* 170: „Fragen wir nach der theologiegeschichtlichen Herkunft des Liedes, so weist alles in das hellenistische Judenchristentum.“ Vanhoye A., *Situation* 17: „un prédicateur chrétien de grand talent, dont l’éducation s’était faite en milieu judéo-hellénistique.“ Sanders J. T., *Christological Hymns* 96, der „background is in all probability to be sought in pre-Christian Judaism.“

²⁷⁷ Siehe Bill. III 671: „Als Schöpfungsmittler kennt die alte Synagoge: 1. Das Wort Gottes (...) 2. Die Tora“, wobei zu sehen ist, dass die Tora als „Abglanz“ der „oberen Weisheit“ gilt.

²⁷⁸ Cohn L., *Philo* IV 163.

²⁷⁹ Cohn L., *Philo* I 79. Siehe ebenso Op 69; All III 96; Som I 188; Aet 88.92. Siehe dazu Gäbel G., *Kulttheologie* 115f: „Auch das Wort εἰκὼν gebraucht Hebr ganz anders, [sic] als Platon und Philo es tun. Dort bezeichnet das Wort das ontologisch inferiore Abbild, im Hebr dagegen gerade umgekehrt die wesenhafte Größe. Doch lassen sich für das 1. bzw. 2. Jh. n. Chr. vereinzelt Stellen namhaft machen, an denen εἰκὼν, ähnlich wie im Hebr, im Sinne einer urbildlichen Größe verwendet werden.“ Ferner Spicq C. Hebr I 40f.

Auch *χαρακτήρ* findet Verwendung in der Anthropologie Philos (Op 69; Fug 54; All III 96); auf *ὑπόστασις* treffen wir in Som I 188 und Aet 88.92. Auch hier begegnen wir einem ideellen, jenseitigen Archetypus, der sich wie ein Siegel der diesseitigen Welt aufgeprägt hat. „Hypostasis“ bezeichnet hier die hinter den sichtbaren Dingen stehende Wirklichkeit als deren Ermöglichung.

Ein solcherart geprägtes Wort bedingt, dass es – um ein Höchstmass an Allusionskraft dieses terminus technicus zu bewahren – (oftmals) in jenem Kasus zitiert wird, in dem es auch im Ursprungskontext geläufig ist.²⁸⁰ Der Wechsel zwischen den verschiedenen Relativpartikeln (*ὅν* – *ὅτ’ οὐ* – *ὅς*) würde so erklärlich(er).²⁸¹

Wir haben es in Hebr 1,1-4 mit Judentum wie Urchristentum aus ihren Heiligen Schriften zuhandenen, geläufigen Wendungen und Denkschemata zu tun, die hier auf Jesus Christus als Sohn und Messias Gottes Anwendung finden. Sie identifizieren ihn mit der Weisheit Gottes und seinem Logos, sodass seine anschließend berichtete *sessio ad dexteram* gegen Ende von Hebr 1,3 ebenso wenig überraschend kommt wie seine nachfolgende Attributierung im Text als *Kyrios* und *Gott*.²⁸²

Zwei Aspekte verdienen im Blickfeld behalten zu werden: Zum einen wird diese Beschreibung einem konkreten Individuum rezenter Vergangenheit zuteil, zum anderen stellt sich die Frage, weshalb und wodurch dieser Mensch eine solche *Ver-Herr-lichung* verdient haben mag.

²⁸⁰ Vgl. Kennel G., Frühchristliche Hymnen? 52: Es ist denkbar, „daß bestimmte inhaltliche Aussageabsichten ganz bestimmte syntaktisch-stilistische Merkmale erfordern, erstere bei der Rezeption nur aufgrund der letzteren erkannt werden können.“ Jervell J., *Imago Dei* 214f Anm. 163: „Man ändert selten hymnisch-liturgische Formeln.“ Vgl. Garuti P., *Il primogenito* 126ff.136f; Robinson D. W. B., *The Literary Structure* 180.

²⁸¹ Mit Assmann J., Verkünden und Verklären 43: „Grammatisch macht es überhaupt keinen Unterschied, diese Nominalsyntagmen an ein Ich, Du oder Er anzuhängen. Das ist eine Sache der Rahmung, der Adressierung des eulogischen Corpus.“ Schille G., Hymnen 16: „Wichtig ist die Unterscheidung zwischen geprägtem Gut und Intuition des Autors. Etwa in der Wahl der Worte schließt sich Intuition ein wenig mehr an die sonstige Redeweise des Autors an. Ein Zitat wird diesem zwar nahe stehen – wer zitiert ihm fremde Stellen? –, aber eher zum Gebrauch einmaliger, ihm sonst weniger geläufiger Begriffe und Wendungen anregen, natürlich nur in der nächsten Nähe des Zitates. Begriffsnuancen ebenso wie theologische Differenzen können den Hiatus aufweisen.“ Vgl. Lane W. L., Hebr I 8; Attridge, Hebr 42.47; Schunack G., Hebr 22.

²⁸² Mit Hengel M., »Setze dich zu meiner Rechten!« 120: Nicht so sehr, wie die „Urgemeinde beharrlich die ungeheuerliche Aussage wagen konnte, dass der gekreuzigte Messias Jesus von Nazaret nicht nur durch Gott von den Toten auferweckt – vereinzelt Berichte von Totenaufweckungen gab es auch sonst im Judentum und in der Spätantike –, sondern unmittelbar zu seiner Rechten, d.h. zu seinem Throngenossen, erhöht worden sei“ ist hier eine wichtige Fragestellung.

1) In einem ausschließlich positiven Licht sieht unser Vf. das einstige Sprechen Gottes zu den Vätern in den Propheten; diese Epoche kennzeichnet im besten Sinne des Wortes eine *praeparatio evangelica*²⁸³ als unabdingbaren Referenzrahmen, ohne den der Sohn nicht zu verstehen ist. „For the weight of New Testament thought places the Son in continuity with the prophets, who are acclaimed and appropriated, rather than being thought of as in any way insufficient.“²⁸⁴ Diese positive Einschätzung der Kontinuität²⁸⁵ bezeugt der Vf. durch a) die wohlfeile Sorgfalt, die er dem Exordium in Hebr 1,1-4 zuteilwerden ließ, b) die vielen Zitate aus dem Alten Testament, die auf den Sohn gemünzt bzw. ihm in den Mund gelegt werden und c) nicht zuletzt das nachahmenswerte Beispiel der alten Glaubenshelden in Hebr 11. „Hebr 1,1-2a desavouiert alle etwaig antijudaistischen Interpretationen des Hebr.“²⁸⁶

Im Blick auf Hebr 2,1-4 halten wir deshalb fest: Das Heil, das der Vater am Ende der Tage in seinem Sohn zur Vollendung brachte, begann zu diesem *Einst der Propheten*. In einer solcherart *kanonischen Urzeit* verankert der Hebr auch die Herkunft seiner Gemeinde. „Bemerkenswert ist aber die Schlußfolgerung von Bengel z[ur].St[elle].: »Der Apostel will sagen: warum also vor dem Christentum, als vor etwas Neuem, zurückscheuen?«.“²⁸⁷ In unseren Tagen handelt Gott von Neuem und abschließend; deshalb gilt es, allergrößte Aufmerksamkeit an den Tag zu legen (vgl. Hebr 2,1-4), um nicht etwa die Stimme zur Rettung zu überhören.²⁸⁸

2) Die Formulierung ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων versteht sich besser als *novissime, diebus istis – jüngst, dieser Tage*; es verdankt sich einem gedanklichen Vorgriff des Autors auf das Zitat aus Jer 31,31-34 in Hebr 8,8ff und 10,16ff. Die in den Worten des Propheten πάλαι verheißenen *kommenden Tage* des Neuen Bundes sind *letzt-lich* (ἐπ’ ἐσχάτου) in den Tagen der Gemeinde auch erreicht. Mit dem Kommen des Sohnes findet die Reihe der Propheten nicht nur ihren Höhepunkt und Abschluss, sondern es eröffnet auch eine neue Epoche in der Heilsgeschichte, die einer Neuschöpfung bzw. Vollendung der alten Schöpfung auf ihr ursprüngliches Ziel hin gleicht. Im Neuen Bund sind alle Sünden getilgt und die durch die Sünde getrennte Verbindung zwischen Gott und den Menschen wieder hergestellt.

Im Verbum ποιέω (es begegnet in Hebr 1,2 und Hebr 1,3 und schließlich ein weiteres Mal in Hebr 1,7) markiert unser Vf. diesen Hinweis auf eine neue sündenfreie Heilsepoche.²⁸⁹ Auf das schöpferische *Machen der Äonen*²⁹⁰ in Hebr 1,2 folgt das mediale ποιησάμενος, das unser Vf. für Hebr 1,3 gewählt haben könnte, um an das Stopfer des Sohnes in der Darbringung seines eigenen Fleisches am Kreuz zu erinnern; womöglich aber auch deshalb, weil dieses Werk sowohl

²⁸³ So Guthrie D., Hebr 62: „What was said *in the past* (palai) prepared the way for the most important communication of all (i.e. revelation through the Son).“ Bei Spicq C. Hebr II 2, ist *praeparatio evangelica* nicht so eindeutig positiv besetzt. Es handelt sich gerade nicht um ein Verhältnis von „fulfillment and contrast“ wie etwa Hughes P. E., Hebr 36, meint.

²⁸⁴ Dormandy R., Parable 371.

²⁸⁵ Vgl. Garuti P., Il prologo 541: „qui, invece, pur ritenendo il Figlio superiore ai profeti, non calca la mano, ma pare, anzi, insistere sul rapporto di continuità (*chi aveva parlato - parlò*).“

²⁸⁶ Karrer M., Hebr 113.

²⁸⁷ Gräßer E., Hebr I 52 Anm. 34.

²⁸⁸ Unglaube (ἀπίθεια) finden wir in Hebr 4,6 und 4,11: Damals wie *heute* (σήμερον) spricht Gott; damals wollte das Volk nicht hören – heute aber bietet sich uns nicht nur der Zugang zu einem irdischen Land, sondern das himmlische Land der Ruhe selbst dar. Das Oppositum πείθω finden wir in Hebr 2,13; 6,9; 11,13; 13,17.18: *Glauben / vertrauen / überzeugt sein* sind die fundamentalen Eigenschaften jedes Glaubenden, der die Verheißungen erben will (vgl. Hebr 1,14).

²⁸⁹ Vgl. Morris L., Hebr 13: Der Sohn – durch den die Äonen *gemacht* wurde (vgl. Hebr 1,2) – *macht* durch die Reinigung einen neuen Äon.

²⁹⁰ So mit Costley A., Creation 119: „The verb ποιέω is a standard Septuagint term for God’s work in creation, especially in the creation account of Gen 1:1-2.4.“

für ihn selbst als auch für seine Brüder / Kinder einen positiven Effekt hatte. Sein Tun war ein nobler Akt zugunsten *von uns allen* (so in Hebr 2,9: ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου).²⁹¹ Erst nachdem die Sünden effizient gereinigt worden waren (dieses Thema rahmt Hebr 1-2 in den Versen Hebr 1,3 und 2,17), konnte sich der Sohn zur Rechten Gottes in den Höhen setzen (siehe Hebr 1,5ff). Er rückt nicht nur räumlich an seine Seite, er rückt zudem auch zu dessen Würde und Ehre auf – wenngleich auch nicht bis zur völligen Identifizierung der beiden. Wie er können nun auch wir, seine Kinder, zu Gottes Thron der Gnade hinzutreten (vgl. Hebr 4,16). Die Verheißung Jeremias erfüllt sich: Es gibt keine Sünde mehr, da allen, die zum Volk Gottes gehören, dessen Worte ins Herz geschrieben sind und sich jede weitere Belehrung wie auch Sühne erübrigt.

3) In einer Reihe mit den Propheten als deren Siegel, erhebt Hebr 1,4 den Sohn abschließend über die Engel; kraft eines besseren Namens, über den wir in Hebr 1,5-14 Konkreteres erfahren. An mehreren Stellen des Neuen Testaments sind es *Gesetz und Propheten* (siehe Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Joh 1,45; Röm 3,21; Lk 16,16; Apg 13,15; 24,14), die uns den Sohn erklären; deren Relecture und Verhältnis zum Sohn und dessen Sendung beschäftigt auch andere Autoren der frühen Kirche. Unser Vf. legt das *mosaische Gesetz* in Hebr 2,2 den Engeln in den Mund; bereits mit Hebr 1,4 hat er es dem Evangelium Jesu gegenüber als unterlegen eingestuft – ohne deshalb allerdings, wie wir sehen werden, dem Gesetz jegliche Relevanz und Dignität zu nehmen: Mit den Worten von Hebr 10,1 ist es ein *Schatten der kommenden Güter*; das Wesen, das diesen Schatten warf, ist himmlischer Qualität.

²⁹¹ So DeSilva D.A., Perseverance 111: „Since Jesus’ humiliation and experience of death were ‘on behalf of all,’ they were noble acts, and all the more so for being ‘at great cost to himself.’“ Ebenso Milligan G., Hebrews ii. 9. 374: „honour, in order that His having tasted death may have a universal application.“

In welcher Weise dieser *Name* den Sohn von den Engeln unterschieden sein läßt, demonstriert in Hebr 1,5-14 eine Katena sieben aufeinanderfolgender Zitate aus dem Alten Testament.²⁹² Es ist das Zeugnis der Schrift (genauer: *das Wort Gottes in den Propheten*), das dem Argumentationsgang des Autors Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit verleiht. Wie Hebr 1,2a programmatisch verhieß, ist es die Autorität des sprechenden Gottes selbst (vgl. Hebr 1,1.2a), die das Erscheinen des Sohnes erhellt.²⁹³

Kraft seines in Hebr 1,4 „ererbten Namens“ überragt dieser *göttliche* (von wegen ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) *Sohn* alle Engel. Niemand aus ihrem Kreise ist „Sohn“ wie er, keiner aus ihren Reihen darf Gott „Vater“ nennen (vgl. Hebr 1,5); vielmehr finden wir sie folgerichtig zu Füßen des Sohnes (V. 6); zudem aus Wind und Feuer *geschaffen*, *nicht gezeugt* (V. 7).²⁹⁴ Die Verse Hebr 1,8-12 kommen auf eine *Wandlung* der gegenwärtigen Welt, die der kommenden Oikoumene (vgl. Vv. 6 und 2,5) ihre zukünftige, endgültig-abschließende Form geben wird, zu sprechen. In der Sündenreinigung des Sohnes wurde sie als neue Ordnung inauguriert, ihre Vollendung aber steht noch aus (vgl. Hebr 1,6.13; 2,8). Eine neue Welt, eine neue Ordnung, eine neue Schöpfung ist im Werden (vgl. Hebr 8,13), die ihren Erben eine neue Heimat bieten wird. Für unseren Vf. ist dies Stadt von Bürgern, die die Sünde nicht mehr kennen (vgl. Hebr 8,6ff), in der das Paradies erneuert (vgl. Ps 8 in Hebr 2,5ff; siehe dazu TestLevi 18) und die in den Himmeln zu finden ist (vgl. 2 Kor 5,1).

Noch ist es aber nicht so weit, dass dies allen (Mitbürgern) gleichermaßen einsichtig und vor aller Welt (den Feinden) offenkundig ist. Diese Zwischenzeit eines eschatologischen Vorbehalts (vgl. Hebr 1,13; 2,8f.) gibt uns Hörenden die Chance, das gegenwärtige endzeitliche Sprechen Gottes recht zu verstehen und den ihm zugedachten Ort im bisherigen Heilsgeschehen zu erkennen: *Denn sie sollten nicht ohne uns vollendet werden* (vgl. Hebr 11,40).

Hebr 1,13 und 1,14 rahmen diese Zitatkette durch den neuerlichen Rekurs auf die These in V. 5 und die Rede von den Engeln: Im Gegensatz zum *sitzenden, bleibenden, zum Herrschen-bestimmten, erhöhten* Sohn sind sie unverändert zum Dienst an den heilswilligen Erben der neuen Ekklesia des Sohnes durch den Vater (sic!) ausgesandt.²⁹⁵ Welche Aufgabe ihnen unser Vf. zugedacht hat bzw. wo ihre Stellung im Heilsgeschehen zu verorten war, darüber werden die Verse Hebr 2,1-5 handeln. Sie hatten ihre berechnete, heilsgeschichtliche Funktion und um dieser willen gebührt ihnen eine bleibende Dignität (so wie ihr gesprochenes Wort seine Gültigkeit bewahrt, wenngleich es nur

²⁹² Viele Exegeten deuten Hebr 1,5-14 als „expositio“ zu Hebr 1,1-4; vgl. dazu Harjung J. D., Lexikon 197: „Ein Gedanke od. Thema wird nach bestimmten Regeln in (allen) Einzelheiten entwickelt. Obwohl man fachlich bei einer und derselben Sache bleibt, scheint es dem Leser, als würde immer wieder etwas anderes gesagt.“ Ähnlich Weiß H.-F., Hebr 155: „Im Rahmen der epideiktischen Argumentation mit Schriftbeweisen in Hebr 1 hat 1,4 die Funktion einer These (propositio), 1,5-13 die Rolle der Beweise durch exempla, 1,14 ist eine zusammenfassende Auswertung der Beweise (conclusio).“ Für Koester C. R., Hebr 202, hingegen haben nur die Verse 7-12 ein epideiktisches Grundschema. Karrer M., Hebr 130, deutet die Vv. 5ff als „Amplifikatio“ der christologischen Motive der Eröffnung. Moffatt J., Hebr 9, versteht V. 5 als Erklärung zu διαφωρότερον ὄνομα aus V. 4, die Vv. 6-14 als Erklärung des κρείττων γενόμενος.

²⁹³ Diese Beweisführung des Vf. in Hebr 1,5-14, ist alles andere als nebensächlich; gegen Montefiore H. W., Hebr 41; Schierse F. J., Hebr 33. Ähnlich Bornkamm G., Bekenntnis 198: „Der ganze Vorstellungskreis der einleitenden Aussagen ... haben im Zusammenhang des ersten Kapitels und des ganzen Briefes keine thematische Bedeutung, sondern sind vom Verf. offenbar lediglich unter dem Zwang liturgischer Formulierungen aufgenommen.“

²⁹⁴ Das Nicäno-Konstantinopolitanum wird für den Sohn das exakte Gegenteil reklamieren: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα; vgl. Hebr 1,5 für den Sohn, den der Vater zeugte (γεννάω) und Hebr 1,7 für die Engel, die der Vater machte (ποιέω).

²⁹⁵ Vgl. Schierse F. J., Hebr 31: „(...) in erster Linie dienen die Engel hier dem Verfasser nur als szenischer Hintergrund für die Inthronisation Christi.“ Gräßer E., Hebr I 72: In diesem Stadium der Argumentation ist der „Vergleich (...) hermeneutisch motiviert, nicht polemisch.“ Für Schunack G., Hebr 32, sind Engel hier nicht wirklich Thema, sie dienen als „kommunikative, hermeneutische Grenzbestimmung des Seins und Werks Jesu.“

unter dem Vorzeichen Christi zu seiner Entfaltung kommt). *Kultisch* verehrt aber werden sie deshalb nicht;²⁹⁶ im Gegenteil: *sie dienen* dem Sohn wie den Heiligen der Gemeinde (vgl. Hebr 1,6.13).

Eingangs wurde Gott in Hebr 1,1.2a als *redend* (λαλεῖν) vorgestellt, jetzt hören wir ihn tatsächlich in den Worten des Alten Testaments *sprechen* (λέγειν).²⁹⁷ Der Inhalt der vorausgehenden Offenbarung Gottes in seinen Propheten bleibt auch mit dem Kommen des Sohnes von unverbrüchlicher, ja dieses erhellender Relevanz; andernfalls wäre durch die Aufzählung dieser Zitate argumentativ ja nichts gewonnen.

Hebr 1,5 Τίνοι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; ⁶ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. ⁷καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα, ⁸πρὸς δὲ τὸν υἱόν· ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ράβδος τῆς εὐθύτητος ράβδος τῆς βασιλείας σου. ⁹ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. ¹⁰καί· σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί· ¹¹αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, ¹²καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῇσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν. ¹³πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου; ¹⁴οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;

Struktur

Eindeutig abgrenzbare, gleichsam erratische Textblöcke sind nicht die Sache unseres Verfassers; Themen und Motive kehren unversehens wieder, kündigen neue Argumentationsschritte an oder greifen darauf zurück, führen sie weiter oder bringen sie zu einem Abschluss, der sich später durchaus nur als vorläufiger entpuppen kann.²⁹⁸ „Man kann daher zurückblickend ohne Übertreibung feststellen, dass der Vf. die Adressaten genauestens auf das vorbereitet, worüber er zu reden gedenkt. Alle Hauptpunkte seiner folgenden Ausführungen werden somit entweder explizit oder implizit angedeutet.“²⁹⁹

²⁹⁶ Dazu etwa Woschitz K. M., De Homine 254: „Menschsein heißt für den spätantiken Menschen, höheren Himmelswesen unterworfen zu sein. In der zwischentestamentlichen Literatur sind die Engel die alles anordnenden ‚Liturgen des Himmels und der Erde‘. Offensichtlich polemisiert der Verfasser des Hebr gegen eine Form von Engelkult, einer Mischung aus jüdischer Apokalyptik und heidnisch-jüdischem Mystizismus, der mit dem Glauben an Jesus Christus konkurrenziert. Er war ein Amalgam von Gedanken, die in der hellenistisch-alexandrinischen Synagoge lebendig waren zusammen mit Elementen eines mittelpatonischen Synkretismus.“ Siehe weiters Lustig Chr., Tod 37f; Hillmann W., Hebr 30; Schierse F. J., Hebr 32; Wengst K., Formeln und Lieder 167; Albl M. C., „And Scripture Cannot Be Broken“ 207; Spicq C., Hebr II 52; Bruce F. F., Hebr 9; Boring M. E. / Berger K. / Colpe C., Hellenistic Commentary 509f. Mit einer solchen Behauptung muss aber auch ein theologischer (und geschichtlicher) Kontext postuliert werden können, der diese Gegenwehr notwendig machen würde (etwa Jos 5,9; EvThom 13; Justin Dial 56,4; Herm(v) 5,2; Herm(s) 7,5; 9.1.1-3.). Jeglicher explizite Tadel in diese Richtung fehlt aber gerade in den paränetischen Teilen des Hebr.

²⁹⁷ Für Koester C. R., Hebr 197f, ist Hebr 1,5-13 die Ausformulierung des „Gott spricht“ in Hebr 1,1.2.

²⁹⁸ Spicq C., Hebr II 14, sieht in solchen Stichwort-Verkettungen („concatenatio“) ein Signal für die Strukturierung des Gesamttextes des Hebr; ähnliches konstatiert Feldmeier R., Christen als Fremde 133, für den 1 Petr.

²⁹⁹ Übelacker W. G., Appell 139. Siehe dazu Craddock F. B., Hebr 31; Ellingworth P., Hebr 132; Übelacker W. G., Appell 148; Gelardini G., Deciphering 3.

Das Verbum *erben* begegnete in Hebr 1,2 und 1,4, das Stichwort *Geister* finden wir in 1,7 und 1,14, die Idee einer *sessio ad dexteram Dei* in 1,13 und 1,3.³⁰⁰ In V. 4 wurde der Sohn über die Engel *erhöht*, in V. 6 sind diese nun dem Sohn *unterworfen*, während sie in den Vv. 7 und 14 als dem Vater dienstbar vorgestellt werden. Offenbar teilen sich Vater und Sohn eine Position, die sie gleichermaßen über die Geisterwesen erhebt.

Unser Abschnitt dient dem Vf. zur Bestätigung seiner Behauptung in Hebr 1,4:³⁰¹ Es ist deshalb nur konsequent, wenn einzelne Motive dieser Perikope auf vorausgehende Elemente des Exordiums rekurren. Die Exegeten scheiden sich allerdings an der Frage, in welcher Weise diese Motive wieder aufgegriffen werden: „There is a general correspondance between the traits in 1:1-4 and the passages quoted in 1:5-14, but one-to-one connections are not possible“.³⁰²

Koester Cr. R., Hebr 198, schlägt folgende Gliederung vor:

The Son as Royal Heir	1:2ab	1:5-6
The Son's Power and Deity	1:2c-3c	1:7-12
The Son's Exaltation to God's Right Hand	1:3d	1:13-14

Worin sollte aber die Entsprechung von Hebr 1,7 mit 1,2c-3c liegen? Zumal V. 14 nur bedingt als Pendant zu Hebr 1,3d dem V. 13 zugeschlagen werden kann.

Lane W. L., Hebr I 22, erkennt folgende Struktur:³⁰³

	1:1-4		1:5-13
A	Appointment as royal heir (v2b)	A'	Appointment as royal Son and heir (vv 5-9)
B	Mediator of the creation (v2c)	B'	Mediator of the creation (v10)
C	Eternal nature and pre-existent glory (v 3a, b)	C'	Unchanging, eternal nature (vv 11-12)
D	Exaltation to God's right hand (v 3c)	D'	Exaltation to God's right hand (v 13)

Lane verzichtet in diesem Vorschlag zur Gänze auf den V. 1,14; während die Entsprechung D – D' und die Unterscheidung zwischen A und B zutrifft, bleibt die Auffächerung des Zitates Ps 101,26-28 in B' und C' ebenso fragwürdig wie die Entsprechung A und A', die durch den nicht mehr zitierten Vers Ps 2,8 motiviert zu sein scheint.

Zwei beinahe wortidentische Zitateinleitungen in den Vv. 5a und 13a, gefolgt von jeweils zwei rhetorischen Fragen (V. 5 / Vv. 13b-14b) rahmen den Abschnitt Hebr 1,5-14.³⁰⁴ Für sich betrachtet gehören sowohl die Vv. 5 und 6 (rekurrendes δέ!) als auch die Vv. 13 und 14 zusammen: Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων in V. 5a findet seinen vorläufigen Abschluss in πάντες ἄγγελοι θεοῦ in V. 6b; πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε aus V. 13a in πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα gegen Ende von V. 14b. μέν – δέ betont die Zusammengehörigkeit der Vv. 7-12 und heben sie von ihrem Umfeld ab; auch im Mittelfeld der Perikope werden Engel und Sohn gegenübergestellt.

Die beiden ersten Abschnitte versammeln je drei Schriftzitate; die Vv. 13f rufen nur noch eines auf, das abschließend auf Hebr 1,3 zurückgreift und gleichzeitig auf Hebr 2,8 vorausweist. Im Schema α β / β α / α β sind diese altehrwürdigen Textzeugen auf den Sohn (α) oder die Engel (β)

³⁰⁰ Weiß H.-F., Hebr 156: „Die Bezugnahme auf Ps 110,1 in V.3d einerseits und das ausdrückliche Zitat von Ps 110,1 in V.13 schließen in der Art einer ‚inclusio‘ den ganzen Zusammenhang zu einer formalen und sachlichen Einheit zusammen.“

³⁰¹ Mit Übelacker W. G., Appell 145f: „Die Funktion des Abschnittes liegt vor allem darin, die Leser/Hörer davon zu überzeugen, wie die in 1,4 aufgestellte Proposition, daß der Sohn mächtiger ist als die Engel, bereits in dem als Autorität anerkannten Alten Testament enthalten ist.“

³⁰² Koester C. R., Hebr 197. Vgl. Meier J. P., Symmetry and Theology 520; Ellingworth P., Hebr 90.

³⁰³ Kritik daran bei Ellingworth P., Hebr 108.

³⁰⁴ Vgl. Gräßer E., Hebr I 92; Ellingworth P., Hebr 129.

bezogen.³⁰⁵ Das letzte Wort σωτηρία in V. 14b liefert das Stichwort für die folgende Perikope Hebr 2,1-4; wie V. 4 (vermittels ὄνομα) formuliert auch dieser Vers einen *transitus* zu den nachfolgenden Überlegungen.

Hebr 1,5a	Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων·	1,4.13
5b	1 α υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε·	1,2
5c	καὶ πάλιν·	
5d	2 ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν·	
6a	ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει·	2,5
6b	3 β καὶ προσκυνήσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.	1,4

7a	καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει·	
7b	4 β ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα	1,14
	καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα,	2,1ff
8a	πρὸς δὲ τὸν υἱόν·	
8b	5 α ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος,	1,3.13
8c	καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.	2,9ff
9a	ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν·	
9b	διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως	
10a	καί·	
10b	6 σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας,	
10c	καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί·	2,7f
11a	αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις,	
11b	καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,	
12a	καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς,	
12b	ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλάγησονται·	
12c	σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.	

13a	πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε·	
13b	7 α κάθου ἐκ δεξιῶν μου,	1,3
13c	ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου·	
	2,8	
14a	β οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα	1,7
14b	εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα	
	διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν·	1,2 2,3

Hebr 1,5-6

Drei Schriftworte (1-3) bilden den ersten Passus unserer Perikope; zwei davon beziehen sich auf den Sohn (α) und eines (β) auf die Engel. Vorgegeben ist das Thema durch Hebr 1, 4, der seinerseits die Vv. 1-3 pointiert auf den Punkt brachte; γὰρ in Hebr 1,5 belegt diesen Anschluss.³⁰⁶ V. 4 hat jenen, die Engel überragenden Namen des Sohnes nicht ausdrücklich genannt; γὰρ und die Wiederaufnahme von τῶν ἀγγέλων in V. 5 lassen ihn nun hier erwarten.³⁰⁷

³⁰⁵ So mit Vanhoye A., Situation 121, gegen Strathmann H., Hebr 78, und Braun H., Hebr 36.

³⁰⁶ Vgl. Übelacker W. G., Appell 146: Die Partikel γὰρ in V. 5 verdeutliche, „daß der Verfasser des Hebräerbriefes die Schriftzitate als Schriftargumente benutzt.“

³⁰⁷ Mit Übelacker W. G., Appell 142f: „Es dürfte jedoch logisch sein, daß der Verfasser nun in 1,5 den Namen nennt, den er in V. 4 angedeutet hat.“

Hebr 1,5a Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων· ^{5b} υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; ^{5c} καὶ πάλιν· ^{5d} ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; ^{6a} ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· ^{6b} καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.

Die beiden Pole der Wendung **τίνι ... τῶν ἀγγέλων** stehen mit Beginn und Ende an den Tonstellen des Satzes.³⁰⁸ Die Formulierung nimmt keinen *bestimmten* Engel in den Blick, der mit dem Sohn verglichen werden sollte, sondern zielt auf das Gesamt der himmlischen Herrscharen, die auch der spätere Textparcours (siehe Hebr 13,2) weder individuell noch hierarchisch ausdifferenzieren wird.³⁰⁹ Subjekt von **εἶπέν** ist aufgrund der Personalpronomina innerhalb des Zitates Gott.

Das aufzählende **καὶ πάλιν**³¹⁰ in V. 5c stellt auch das zweite Zitat aus 2 Sam 7,14 (=1 Chr 17,13) unter das Vorzeichen von V. 5a (vgl. Hebr 2,13; 10,30); auch hier sind Engelsscharen im Blick. Die beiden Schriftbeweise in V. 5 könnten auf dem Hintergrund von Dtn 17,6; 19,15 in Hebr 10,28 nur oberflächlich betrachtet als redundant bezeichnet werden; sie figurieren als jene zwei Zeugen, die es zur rechtsgültigen Verbindlichkeit einer Aussage braucht (siehe Dtn 17,6; 19,15; 1 Kön 21,10; Mt 18,16; 26,60; Joh 8,17; 2 Kor 13,1; 1 Tim 5,19; Offb 11,3). Unserem Vf. ist eine juristisch saubere Betrachtung seiner theologisch gelesenen geschichtlichen Ereignisse seiner Zeit wichtig (siehe Hebr 7).

Sprach Hebr 1,4 kryptisch von einem *διαφορώτερον παρ' αὐτοῦς κεκληρονόμηκεν ὄνομα*, identifiziert Vers 5 diesen jetzt als *Sohn*.³¹¹ „Vermutungen auf *κύριος*, auf den unbekannten Namen von Apk 19,12 oder auf mehrere Namen sind [demgegenüber] abwegig.“³¹² **Υἱός** steht betont zu Beginn und am Ende der beiden ersten Zitate, die sich im Umkehrschluss (denn auf die Engel sind sie ausdrücklich nicht zu deuten) auf den Sohn beziehen. Doppelt chiasmatisch sind die einzelnen Glieder angeordnet: „Ainsi est soulignée la parfaite réciprocité.“³¹³

³⁰⁸ Vgl. Riggenbach E., Hebr 16 Anm. 30.

³⁰⁹ So Ellingworth P., Hebr 104; Gräßer E., Hebr I 73; Vanhoye A., Situation 151; Koester C. R., Hebr 191.200; Riggenbach E., Hebr 33. Vgl. Hebr 1,7.14; 2,5; Lk 14,5; Apg 7,52. Brox N., Hermas 502, beobachtet Ähnliches für die Hermas-Literatur: „Nirgends werden Rang und Funktion der diversen Engel von H konsequent und übersichtlich geklärt.“ Kuhn H. B., The Angelology 218: „In these usages, however the angels are considered as a large multitude, without personal differentiation, and as functioning collectively as the ministers of Yahweh and as his army.“

³¹⁰ Vgl. Joh 12,39; Röm 15,10ff; 1 Kor 3,20; Barn 6,2.4; 1 Clem 10,4.6; 14.5; 15,3-5; All III 4, Conf 167; Som I 166; 2.19; Sobr 8; Plant 171. Von diesem aufzählenden Verständnis des καὶ πάλιν ist jenes in Hebr 4,7; 5,12; 6,1.6 zu unterscheiden: Hier meint es *wiederrum, von Neuem*.

³¹¹ Vgl. Kübel R., Hebr 93; Hughes P. E., Hebr 51; Lünemann G., Hebr 72f.

³¹² Braun H., Hebr 35.

³¹³ Vanhoye A., Situation 129. Vgl. Ellingworth P., Hebr 112; Lane W. L., Hebr I 25.

Hebr 1,4 τοσούτω κρείττων γενόμενος

τῶν ἀγγέλων

A: im Vergleich zu den Engeln

ὅσω διαφορώτερον

παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.

B: welchen Namen?

^{1,5} Τίνι γὰρ εἶπεν ποτε

τῶν ἀγγέλων·

A': im Vergleich zu den Engeln

(B': Sohn!)

υἱός μου εἶ σύ,

α: Sohn

ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε;

β: „Vater“

καὶ πάλιν·

ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα,

β': Vater

καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;

α': Sohn

Wie die Engel nicht als namentlich identifizierbare Individuen begriffen werden, geht es auch beim „Sohn“-Begriff um eine Wesensbezeichnung, die den Unterschied bezeichnen soll: Es ist sein *Sohn-Sein*, das den Bezeichneten über die Natur der Engel erhebt (vgl. V. 7);³¹⁴ aber nicht nur über diese: „Angels are the swift messengers of God; Abraham is the friend of God; Moses is the prophet on most intimate terms with God; Aaron is the first high priest of God; many lived nobly generation after generation by faith in God; but Jesus is **Son**, unique and peerless.“³¹⁵ Engel, Abraham, Mose, Aaron und seine Nachkommen: Sie alle werden systematisch im Duktus des Hebr aufgerufen und mit allen Mitteln der argumentativen Rede als dem Sohn unterlegen erwiesen.³¹⁶

Sachlich findet das κρείττων γενόμενος aus V. 4 seine Entsprechung in γεγέννηκά σε;³¹⁷ ποτέ (nur hier und in Hebr 1,13) ist als negatives Pendant zum σήμερον³¹⁸ des Zitates zu lesen, σήμερον als Präzisierung des Zeitpunktes von κεκληρονόμηκεν ὄνομα V. 4 zu begreifen, das seinerseits vom ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (V. 3) abhängig ist: Zu einem konkreten Moment wurde *einem* Sohn dieser Name „Sohn“ zugesprochen.³¹⁹ Das *Heute* seiner Zeugung ist ident mit dem Erben des Namens im Augenblick des Sich-Setzens zur Rechten Gottes in Hebr

³¹⁴ Hebr 1,4 präsentiert ein Zeugma (von ζεύγνυμι *zusammenjochen, -fügen*), vgl. Harjung J. D., Sprachkunst 459: „Ein auf zwei Objekte bezogenes Prädikat (besonders ein Verb) passt streng genommen nur zu einem davon.“

³¹⁵ Smith R. H., Hebr 30.

³¹⁶ Siehe Ellingworth P., Hebr 104: „The main purpose of 1:4-2:16 is thus to show, mainly from scripture itself, that Christ is greater than the angelic mediators of the cultic law. This is confirmed by what the author will say of the relation between Moses and Christ (3:1-6).“ Vgl. Soden H. v., Hebr 23. Vgl. 1 Tim 3,15.

³¹⁷ So mit Braun H., Hebr 35: „γεννᾶν, siehe 11,12, meint Einsetzung, mithin nicht physisch wie Lk 1,35 Mt 1,20.“ Lünemann G., Hebr 75: „Im Sinne des Verfassers bezeichnet γεγέννηκα das zum Sohn *Gewordensein*. Es fragt sich aber, wie derselbe sich das σήμερον gedacht“ hat. Ebd. schreibt Lünemann, wäre die Deutung auf Ewigkeit als „ausschliesslich richtig“ zu begreifen.

³¹⁸ Vgl. Hebr 3,7.13.15; 4,7 (2x); 5,5 und 13,8.

³¹⁹ Das σήμερον des Ps 2 identifizieren andere neutestamentliche Stellen mit verschiedenen Stationen des Lebens Jesu: Seiner Taufe (vgl. Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22), seiner Verkörperung (vgl. Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,35) oder seiner Auferstehung (vgl. Apg 13,33; Röm 1,4). Deshalb beeinflussen diese Vergleichsstellen auch rückwirkend die Interpretation von Hebr 1,5-14. Auf *Taufe* als Moment dieses σήμερον in Hebr 1,5 plädieren u. a. Strathmann H., Hebr 79, und Übelacker W. G., Appell 147f; auf den Zeitpunkt der *Verkörperung* Michel O., Hebr 110, und Strobel A., Hebr 22; auf die *Auferstehung* etwa Hughes P. E., Hebr 54; Ellingworth P., Hebr 113f, und Fitzmyer J. A., „Now this Melchizedek ...“ 307. Entlang dieser Linie entwickeln sich auch jene exegetischen Positionen, die an Jesu *Empfängnis* (Riggenbach E., Hebr 18) oder seine *Inkarnation* denken wollen (Spicq C., Hebr II 16), oder auch an seine *Präexistenz* (Strobel A., Hebr 22; Michel O., Hebr 110) bzw. seine *ewige Zeugung* (Montefiore H. W., Hebr 44; Hughes P. E., Hebr 55f; Karrer M., Hebr 140; Rohr I., Hebr 12). Notwendigerweise hat derlei Verständnis auch Auswirkungen auf die daran anknüpfende Interpretation der folgenden Verse: Siehe etwa Strobel A., Hebr 22: „Setzt der Verfasser eine ältere Tradition nach Weise der synoptischen Überlieferung zur Taufe Jesu voraus, dann zielt das ‚Heute‘ wahrscheinlich, wie in 3,7 und 4,7, auf die mit Christus eingeleitete Heilszeit. Dies böte zugleich auch die Erklärung dafür, weshalb in V.6 der früheren ‚Einführung‘ die ‚zweite‘ mit der endzeitlichen Wiederkunft des Sohnes zur Seite gestellt ist.“

1,3, sprich seiner postmortalen Erhöhung: „The point is that what is spoken in verse five to the Son takes place *after* the exaltation.“³²⁰

Seine *sessio ad dexteram* implizierte bereits in V. 3d den Primat des Sohnes über die Engel; es ist nur konsequent, wenn V. 6 sie ihm nun zu Füßen liegend zeigt. Womöglich hatte unser Vf. Dtn 32,43b.d³²¹ (vgl. 4QDtn 32,43b³²²) und Ps 96,7³²³ vor Augen; auffallend ist auch die Nähe zu Ode 2,43 (nur der Artikel fehlt hier, was allerdings durch eine stilistische Anlehnung des Vf. an V. 5 erklärbar wäre).³²⁴ Woher auch immer das Zitat stammt: „In jedem Falle setzt auch Hebr hier die angelologische Interpretation des Hofstaats voraus.“³²⁵

Hebr 1,6a evoziert auch bereits das Exodusmotiv, das Hebr 3 und 4 entfalten wird.³²⁶ Hebr verwendet nur an dieser Stelle **εἰσάγω**, ansonsten setzt er **εἰσέρχομαι**, um in das *Land* (vgl. Hebr 3,11.18.19; 4,1.3.5.6.10.11) oder den *Tempel* einzuziehen (vgl. Hebr 9,12.24.25)³²⁷ oder vom *Eingehen in den Himmel* (vgl. Hebr 6,19.20) zu erzählen. In Hebr 10,5 finden wir **εἰσέρχομαι** auch für das Kommen Jesu in die Welt.

Das Neue Testament kennt **πρωτότοκος** als christologischen Hoheitstitel in Röm 8,29 (*der Erstgeborene von vielen Brüdern*), in Kol 1,15 (*der Erstgeborene der Schöpfung*), in Kol 1,18 und Offb 1,5 (*der Erstgeborene der Toten*). Liest man Hebr 1,6; 2,10 und 12,23 ineins, so ergäbe dies das Motiv eines

³²⁰ Anderson D. R., King-Priest 145. Ebd.: „In other words, the inheritance of a better name in verse four is the result of the exaltation at the end of verse three, which itself is the result of the purification already accomplished by Christ in the middle of verse three.“ Ebenso Braun H., Hebr 35: „**σήμερον**, im Hb fast nur im Zitat, hier wie 5,5 und 13,8 christologisch, in Hb 3 und 4 paränetisch, nennt den Termin der himmlischen Inthronisation [...], die den Namen einbringt; speziell also weder von der ewigen Zeugung (so seit Orig; zu Athan siehe Greer 76), noch von der Menschwerdung oder von der Auferstehung.“ Ebenso u. a. Bruce F. F., Hebrews 13; Schunack G., Hebr 27.

³²¹ So Rignenbach E., Hebr 20; Attridge H. W., Hebr 57; Cockerill G. L., Hebrews 1:6 63. In diesem Fall hätte der Vf. bewusst eine Umschreibung der Engel als „Söhne Gottes“ vermieden. Vgl. Dtn 32,43 in Dial 130: War dies der geläufige Text zur Zeit Justins oder hat er das Dtn-Zitat an die Form von Hebr angepasst? Für Karrer M., Hebr 167, sind Dtn 32 und Od 2 „Schlüsseltexte jüdischer Angelologie.“ Unser Vf. muß hier von der alttestamentlichen, apokalyptischen und philonischen Bezeichnung der Engel als „Söhne Gottes“ absehen; so mit Braun H., Hebr 35. Für den Hebr nehmen diese Position die Menschenkinder ein, vgl. Hebr 2,10-14. Die LXX tendiert zu einer theologisch motivierten Korrektur dieser Stellen: Anstelle von „Söhnen Gottes“ = Engeln im MT schreibt sie οἱ ἄγγελοι; dort aber, wo die LXX von „Söhnen Gottes“ spricht, ist im MT Israel gemeint (vgl. Hiob 1,6; 2,1; 38,7; Ps 89,7; Dan 3,49.92; Dtn 14,1; Hos 2,1). Vanhoye A., Situation 128f, sieht hier bloß Ignoranz seitens der LXX-Übersetzer am Werk. Engel werden als „Söhne Gottes“ in Gen 6,2.4; Hiob 1,6; 2,1; 38,7; Ps 29,1; Ps 89,6f; Ps 8,6; 82,6; Dtn 32,8; PsSal 17,21ff; 4QFlor; Mut 87; Conf 63 bezeichnet.

³²² Vgl. Cockerill G. L., Hebrews 1:6 51-64; Gräßer E., Hebr I 80; Hughes P. E., Hebr 59. Eine Übersetzung des hebräischen אֱלֹהִים durch das griechische ἄγγελοι ohne Artikel wäre wie in Hebr 2,7 (Ps 8,6) auch hier möglich.

³²³ So NA²⁸ und Montefiore H. W., Hebr 46; doch mit Vanhoye A., Situation 161 : „Quatre différences pour un texte de six mots, c'est trop pour pouvoir parler de citation.“

³²⁴ Möglicherweise hatte aber ein Kopist von Ode 2 umgekehrt Hebr 1,6b in Erinnerung. Vgl. DeSilva D. A., Perseverance 98; Helyer L. R., *Prototokos* 6. Siehe dazu das Zitat Dtn 32,43 in Dial 130: War dies der geläufige Text zur Zeit Justins oder hat er das Dtn-Zitat an die Wiedergabe in Hebr 1,6 angepasst? Für Karrer M., Hebr 167, sind Dtn 32 und Od 2 „Schlüsseltexte jüdischer Angelologie.“

³²⁵ Mach M., Entwicklungsstadien 75 Anm. 25. Für ein Mischzitat plädiert Weiß H.-F., Hebr 161. Karrer M., Hebr 119: „Der Hofstaat der Engel in Hebr 1 spiegelt (...) den kultischen Hofstaat der Höhen.“ Schunack G., Hebr 25: „Engel als die dem Inthronisationsakt beiwohnenden Zeugen des göttlichen Hofstaats (...)“

³²⁶ So Ellingworth P., Hebr 118; Andriessen P. C. B., La teneur 299.304; Lane W. L., Hebr I 27; Cockerill G. L., Hebrews 1:6 63; Weiss H.-F., Hebr 163; Karrer M., Hebr 140f. *Israel* kann in seiner Gesamtheit als *Erstgeborener* bezeichnet werden (Ex 4,22; Jer 31,9), auch **εἰσάγω** wäre typisch (vgl. Ex 3,8; Dtn 6,10; 11,29; 30,5; 31,20; 4 Esra 6,58).

³²⁷ Vgl. Ex 28,30; 30,8.20f; 38,27.

Sohnes als des „*Erstgeborenen vieler Brüder*“ (vgl. V. 1,9 παρὰ τοὺς μετόχους σου);³²⁸ da der V. 6a von einem πρωτότοκος ohne jede weitere Spezifizierung handelt, ist allerdings Vorsicht geboten.³²⁹ Der „*Erstgeborene*“ wird im Hebr absolut gebraucht und ist nicht einfach synonym mit „*Sohn*“.³³⁰ Bleibt man nahestmöglich am Text erklärt sich die Bezeichnung „*Erstgeborener*“ hinreichend aus der Zusammenschau der beiden Prädikationen „*Sohn*“ und „*Erbe von allem*“ in Hebr 1,2 (vgl. Dtn 21,17).³³¹ Erst die Qualität des *Erstgeborenen* macht den Sohn zum *Erben* und *Herren* einer neuen Welt, aber auch (zeitlich-chronologisch vorordnend) zum Schöpfungsmittler von Ewigkeit her;³³² πρωτότοκος liegt folglich ganz im Duktus von ἀπαύγασμα und χαρακτήρ aus Hebr 1,3. *Erstgeborener* des Vaters verweist wie bereits Hebr 1,2b zurück auf den Anfang der Zeit; als solcher Sohn begann er ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων von Neuem zu agieren.

Der Hebr unterscheidet zwischen ἡ οἰκουμένη und ὁ κόσμος; ersteres finden wir bereits in Hebr 2,5 wieder, zweiteres in Hebr 4,3; 9,26; 10,5; 11,7.38.³³³ In Hebr 2,5 wird „*Oikoumene*“ eine *kommende* genannt, insofern kann sie nicht den gegenwärtigen Kosmos (*als bewohnte Welt* = *Kulturland* im Gegensatz zur unbewohnten Wüste) meinen. Nehmen wir den eschatologischen Vorbehalt aus Hebr 1,13; 2,8 u. a. ernst, dann entspräche die Oikoumene in Hebr 1,6 jener in Hebr 2,5.³³⁴ Dieses Verständnis fügt sich mit V. 6, wenn man die Satzstellung beachtet, die „alles andere als eine Nachlässigkeit“³³⁵ ist. Wenngleich: „The words introducing the quotation are not crystal clear“.³³⁶

³²⁸ Vgl. Gräßer E., Hebr I 79; Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 605; Spicq C., Hebr II 18; Lünemann G., Hebr 78; Candlish J. S., Note 113. Hebr 11,28 verwendet „*Erstgeborene*“ für die Erstgeburt Israels, die in Ägypten verschont wird.

³²⁹ Gegen einen „*Erstgeborenen der Engel*“ (so Kübel R., Hebr 93) spricht: a) der Sohn würde selbst als Engel beschrieben, b) man müsste für den Hebr eine hierarchische Ordnung der Engelsheere postulieren, die aber nirgends in den Blick kommt, c) ein solcher „christologischer Hoheitstitel“ bleibt spekulativ. Auch der Hinweis auf eine mögliche Herkunft aus Ps 88,27f hilft nicht weiter; gegen Ellingworth P., Hebr 103. Gräßer E., Hebr I 78: Dass Ps 88 Pate dieses Titels „*Erstgeborener*“ war, kann „kann man behaupten, aber nicht beweisen“. Ferner DeSilva D. A., Perseverance 96.

³³⁰ Gegen Smith R. H., Hebr 37; Ellingworth P., Hebr 118; Thompson J. W., Structure 356. Vgl. Braun H., Hebr 36; Riggenbach E., Hebr 19 Anm. 37; Montefiore H. W., Hebr 46. Michel O., Hebr 114: „Die Erläuterungen [bei Paulus und in der Apg] (...) klingen wie eine bewußte Einschränkung einer ursprünglich weiter gefassten Messiasformel (Ps 89,28). (...) In Hebr 1,6 ist sie ein Nachklang der alten Davidorakel (Ps 27; 89,28), die mit der Weissagung 2 Sam 7,14 in Verbindung stehen.“

³³¹ Dazu Eisele W., Reich 56: „Der Erstgeborene ist zeitlich-quantitativ der Erste (herkömmlich bezüglich der Geburt, übertragen bezüglich der Auferstehung) und hat dadurch eine rechtlich-qualitative Vorrangstellung, welche seinen Erbenspruch (vgl. Hebr 1,2.4) begründet.“ Hughes P. E., Hebr 60: „Here the term indicates either the Son’s priority to all creation as the one who is eternally begotten ... or his supremacy over all creation on the basis of his primogeniture (...).“ Ebd. 38: „Since Christ is the Son, and more particularly the *only* Son, of God, He is also the Heir, the sole Heir, of all things.“ Vgl. Bruce F. F., Hebr 15. Eine historische Reminiszenz an die Geburtserzählung Jesu lässt sich hier nicht ausmachen; siehe Lk 2,7; ferner Mt 1,25.

³³² Es ist der Wille des Erblassers, der jemanden zum Universalerben macht; ein Erstgeburtsrecht ist kein unabänderlicher Anspruch – man kann dessen auch verlustig gehen (wie etwa Esau, siehe Hebr 12,16 [Die Stelle steht in Widerspruch zu Hebr 11,20; vgl. Röm 9,13. Denkt der Vf. an eine Gleichsetzung Esau = Rom?]) oder aber man gewinnt es mittels Adoption (vgl. Ri 11,2; Spr 17,2; Gal 4,7). Ähnliche Motive finden wir in der Weinbergparabel der Synoptiker (vgl. Mt 21,38; Mk 12,7; Lk 20,14) und in der Erzählung über Abraham und Isaak (vgl. Gen 15,14; 21,10; Gal 4,30).

³³³ Koester C. R., Hebr 193, ebnet diese Unterscheidung der beiden Lexeme ein: „In Exod 16:35 the *oikoumene* is the promised land, which in Heb 4:1-11 signifies the future world.“ Vgl. Michel O., Art. οἶκος (ThWNT V) 159.

³³⁴ So Weiß H.-F., Hebr 163f, und Bruce F. F., Hebrews 17 Anm. 78. Vgl. Schierse F. J., Heilsvollendung 96; Gräßer E., Hebr I 79; Vanhoye A., L’οἰκουμένη 253; Andriessen P. C. B., La teneur 299; Lane W. L., Hebr I 20.27; Ellingworth P., Hebr 117; Schunack G., Hebr 27.

³³⁵ Gräßer E., Hebr I 77.

³³⁶ Smith R. H., Hebr 37. V. a. Loader W. R. G., Sohn, 8-12, illustriert hinreichend die Problemstellung, die Laub F., Bekenntnis 58 Anm. 3 für inexistent hält.

Zu **δὲ πάλιν** finden sich in der exegetischen Deutung zwei Optionen: Entweder zieht man es als Zitationsformel – ähnlich der Anreihung in V. 5c – (verharmlosend) zu λέγει,³³⁷ oder aber man begreift es (theologisch brisant) als zu εἰσαγάγῃ gehörig.³³⁸ Letzteres meint entweder den österlichen Triumph einer Rückkehr in eine als „Himmel“ vorgestellte Oikoumene³³⁹ oder aber eine Wiederkehr in eine Oikoumene als „Welt“.³⁴⁰ Für ersteres können manche Exegeten auch den Gedanken der Inkarnation nicht ausschließen (unter der Prämisse, οἰκουμένη bezeichne hier *die Welt*).³⁴¹ Die Problemstellungen werden so lediglich vermehrt: Wie erklärt man in diesem Fall den Unterschied zwischen οἰκουμένη in Hebr 1,6 und κόσμος in Hebr 10,5 (vgl. 1 Clem 38,3)? Hebr 2,7 kennzeichnet den Sohn in seinen Erdentagen als *geringer als die Engel*, in 1,6 aber wären sie es, die sich ihrerseits erniedrigen müssen? Hatte man zudem zuvor die „Äonen“ in Hebr 1,2 auch schon als „Welt“ begriffen, ergäben sich nun sogar drei Termini für denselben Sachverhalt. Zumal – was nicht übersehen werden sollte – unser Vf. den Gedanken der Parusie Christi mit anderen Worten verhandelt, etwa in Hebr 9,28 (ἐκ δευτέρου ... ὁφθήσεται).³⁴²

Wir wollen hier eine weitere Möglichkeit erwägen: Für sich allein betrachtet avanciert **δὲ πάλιν** nämlich zum (andernfalls fehlenden) Gegenstück von V. 5a.

Τίνι γὰρ εἶπεν ποτε τῶν ἀγγέλων ...

Zu welchem der Engel sagte er jemals ... ?

ὅταν / δὲ πάλιν / εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει ...

Wiederum (= im Gegenteil) aber, wenn (sobald) er einführt den Erstgeborenen in die Oikoumene, sagt er.

Weil den Engeln das „Sohn“-Wort nie zugesagt wurde, müssen sie sich dem Sohn in der kommenden Welt, deren Vollendung noch erwartet wird, zu Füßen werfen.³⁴³ Bezieht man den

³³⁷ Vgl. Spicq C., Hebr II 17; Attridge H. W., Hebr 55; Weiß H.-F., Hebr 162. Siehe Hebr 2,13; 4,5; 10,30.

³³⁸ Vgl. Hebr 4,7; 5,12; 6,1.6. Für das Nebeneinander eines zitateinleitenden und eines temporalen **πάλιν**, siehe Ebr 207.208.210. Vgl. Andriessen P. C. B., La teneur 293ff; Riggenbach E., Hebr 18f; Weiss B., Hebr 51; Strathmann H., Hebr 79; Lünemann G., Hebr 76; Gräßer E., Hebr I 77; Schierse F.-J., Verheissung 94.

³³⁹ Vanhoye A., Situation 157: „L'introduction du Premier-né dans le monde habité n'est autre que la glorification pascale du Christ.“ Vgl. ders., L'οἰκουμένη 253. Zur Rückkehr in den Himmel, vgl. Schunack G., Hebr 27; Michel O., Hebr 116; Schierse F.-J., Verheissung 96; Vanhoye A., Situation 160; Gräßer E., Hebr I 79; v. a. aber Käsemann E., Das wandernde Gottesvolk *passim*. Mit Blick auf das nachfolgende Zitat, siehe zum Motiv der Anbetung des Auferstandenen / Erhöhten durch Engel Phil 2,10; Eph 1,20-21; Kol 2,15; Tit 3,16; 1 Petr 3,22; Apg 5, 8-14; Offb 5,8f; ferner AscIs 11,23ff.

³⁴⁰ Vgl. Gräßer E., Hebr I 77; Karrer M., Hebr 140. Zum Thema Parusie siehe Strobel A., Hebr 23; Gräßer E., Hebr I 77; Andriessen P. C. B., La teneur 296; Candlish J. S., Note 113. Vgl. zur zweiten Ankunft des Menschensohnes: PsSal 15,12; Sib 5,344ff; AssMos 10,1; Hen(sI) 32,1; 42,5; ApcBar(syr) 36,7-11,1. Dazu Übelacker W. G., Appell 147f: „Die Verbindung von Ps 2,7 mit Ps 110,1 in Hebr 1,5-13 und mit Ps 110,4 in Hebr 5 spricht jedenfalls für einen Zeitpunkt vor dem sühnenden Tod Jesu, so dass die Auferstehung kaum in Frage kommen kann. Naheliegend ist die Taufe. (...) Einführung in die Welt, Namensverleihung, Salbung (für das 'Amt') und Nennung der aktuellen Wirksamkeit der Verkündigung sowie andere Berührungspunkte, wie die enge Verbindung von Taufe und Versuchung durch den Teufel, die Gegenwart der Engel, die ihm dienen; schließlich im näheren Kontext (vgl. Hebr 2,14-18) die Entmachtung des Teufels, das Versuchtwerden in jeder Beziehung (κατὰ πάντα) sprechen somit für einen Zeitpunkt zu Beginn der Wirksamkeit Jesu und dem entsprechenden Ereignis, das den Amtsantritt kennzeichnet: die Taufe.“ Ebenso vgl. Bateman H. W., Early Jewish Hermeneutics 222. Zur „ewigen Zeugung“ vgl. Spicq C., Hebr II 16; zur „Geburt“ vgl. Hughes P. E., Hebr 60; Guthrie D., Hebr 74; Montefiore H. W., Hebr 45; Kübel R., Hebr 93.

³⁴¹ Zu einem Verständnis als „Inkarnation“ vgl. Jewett R., Pilgrims 29; Vanhoye A., Situation 154; Attridge H. W., Hebr 56; Williamson R., Philo and Hebrews 188. Die Engelchöre in Lk 2,14 ehren wohl eher Gott in der Höhe als das Kind in der Krippe; vgl. Andriessen P. C. B., La teneur 294.

³⁴² Vgl. Hebr 2,14; 9,28; 10,5.7.9; Mt 13,41; 16,27; 24,31; 25,31.

³⁴³ Eisele W., Reich 51, überlegt diese Deutung, meint aber ohne wirklich überzeugende Begründung: „Gegen ein solches Verständnis spricht jedoch das in V.5 vorausgehende **πάλιν**“. Ebd. 127: „Die Stellung des **πάλιν** in Hebr 1,6 bedarf keiner umständlichen Erklärung. Man kann es ungezwungen auf εἰσαγάγῃ beziehen und erhält den

Kontext ab V. 1,3c mit ein, schließt sich der Kreis: Die Proskynese der Engel ist die durch das Zeugnis der Schrift geforderte (Imperativ!) Antwort auf das Platznehmen des Sohnes in Höhen zur Rechten der Majestät. Zwischen dieser thematischen Inclusio wurde die Frage nach dem Namen („Sohn“) verhandelt; die Rückkehr zum Bild des Herrschers in V. 6b insistiert darauf, dass das Thema „Name“ nun erschöpfend verhandelt wurde. Δὲ πάλιν ist so etwas wesentlich anderes als eine „die Argumentation weiterführende Floskel“;³⁴⁴ es formuliert vielmehr den Endpunkt zur Fragestellung aus V. 4.

Tatsächlich galten die Zusprüche Gottes in Hebr 1,5 und 1,6 einst dem König, den Engeln hatte sie die Tradition nie zugedacht: „Niemals! Lautet die selbstverständliche, unausgesprochene Antwort“³⁴⁵ auf diese rhetorische Frage, die zu Beginn der Perikope als Ausgangsthese für diese Beweisführung diente.

V. 6 sagt nichts darüber, dass die Engel diesem Befehl zur Proskynese bereits nachkommen bzw. schon erfüllt hätten; vgl. Hebr 2,8.³⁴⁶ Denn „ὅταν“ steht in der Regel mit Konj. (klass.), wenn eine Handlung in der Zukunft liegt (Eventualis), oder wenn eine Handlung häufig wiederkehrt (Iterativus).³⁴⁷ In Verbindung mit einem Konjunktiv Aorist gefolgt von einem präsensischen λέγει führt es den Leser hier an einen anderen Zeitpunkt als jenen der Erhöhung aus V. 5.³⁴⁸ Korreliert ὅταν + εἰσαγάγῃ nicht vielmehr mit ἕως ἂν θῶ in Hebr 1,13? Erst in der nach Hebr 2,6 zukünftigen Oikoumene sollen sich die Engel niederwerfen; dann, wenn alle Feinde unterworfen sind. Denn nicht Engeln hat er *diese Welt* unterworfen; wie unser Vf. mit den Worten von Ps 8 in Hebr 2,5ff ausführen wird. Für ihn handelt dieses Psalmwort nicht über die erste (gegenwärtige), sondern von der *neuen Schöpfung*; schließlich sähe man die Verheißungen von einst ja noch nicht erfüllt (vgl. Hebr 2,8).

Beachtenswert ist, mit welcher Leichtigkeit an dieser Stelle ein Schriftwort, das ursprünglich auf Gott bezogen war, in Hebr 1,6 dem Sohn gelten kann;³⁴⁹ offenbar rückt ihn seine Erhöhung zur Rechten und seine Einsetzung zum Sohn ganz nah an den Vater, sodass vom Sohn nun gelten kann, was bislang vom Vater gesagt wurde. Diese Zueignung bereitet die Hörer auf die kommenden Zitate vor; die Heranführung, Annäherung dieses Sohnes an den Vater führt zunehmend zu ihrer beider Identifizierung. „L’immagine dell’ erede è presa dal linguaggio giuridico e serve ad indicare una

Sinn, daß Christus, nachdem er die Himmelswelt in seiner Inkarnation verlassen hat, nun dort wieder eingeführt wird.“ Ebd. 128 wird aber sein Problem deutlich: „Dieses zweite Erscheinen Christi ereignet sich in Analogie zu seinem Erscheinen vor den Engeln (1 Tim 3,16), die ihm bei seiner Einführung in die himmlische Welt huldigen (vgl. Hebr 1,6). [...] Insofern ist auch das zweite Erscheinen vor denen, die ihn erwarten, als Ereignis, das im Himmel stattfindet, vorstellbar.“ Die hier vorgeschlagene Deutung ermöglicht eine einfachere Erklärung; gerade das „in V.5 vorausgehende πάλιν“ bestärkt diese Interpretation und verunmöglicht sie keineswegs. Vgl. Bauckham R., u. a., *A Cloud of Witnesses* 38.

³⁴⁴ Weiß H.-F., Hebr 162. Möglicherweise wäre diese Deutung auch für Mk 14,70 und 15,13 erhellend. Siehe dazu (gegen Lünemann G., Hebr 76f) All III 29. Helyer L. R., *Prōtotokeas* 8, kennt diesen Text offenbar nicht.

³⁴⁵ Gräßer E., Hebr I 71.

³⁴⁶ Siehe Lk 4,7; 24,52; Joh 4,20ff; 9,38. In Hebr 11,21 findet sich das Verbum προσκυνέω auch ohne jegliche kultisch-konnotierte Note; allerdings begegnen wir in Hebr 11,28 auch dem Lexem *Erstgeborene* wieder, anders verwendet als in Hebr 1,6 und Hebr 12,23. Eventuell verdanken sich diese auffallend anders gedachten Begriffe auch lediglich einer zuhandenen Quelle für die Heroengalerie in Hebr 11. Siehe zum Motiv zudem Mt 18,26; 20,20.

³⁴⁷ Vgl. BDR¹⁷ § 382 / 3. Michel O., Hebr 113 Anm. 3, übersetzt deshalb λέγει durch „er wird sagen“ und auch Lünemann G., Hebr 76, formuliert: „wenn er eingeführt haben wird“. Kübel R., Hebr 93, verwirft dies.

³⁴⁸ Gegen DeSilva D. A., *Perseverance* 97: „has in mind the return of Christ to the divine realm after his death and resurrection.“ Eisele W., Reich 65: „In die himmlische Welt, welche der Sohn durch seine Menschwerdung verlassen hatte, wird er nunmehr im Zuge seiner Auferstehung wieder eingeführt.“ Spicq C., Hebr II 23: „Cette démonstration scripturaire représente une scène céleste dans laquelle Dieu introduit son Fils à la place d’honneur“.

³⁴⁹ Braun H., Hebr 37: Die Abfolge αὐτῷ – οἱ ἄγγελοι θεοῦ „erleichtert die chr[istliche] Umdeutung“; ebenso Strathmann H., Hebr 79.

idea teologica: tutto ciò che è del Padre pasa al Figlio, erede, che assurge in tal modo alla stessa dignità del genitore.“³⁵⁰

In Hebr 1,5f begegnet uns eine erste inhaltliche Bestimmung des Redens Gottes, das in den Vv. 1,1.2a programmatisch konstatiert worden war. Gottes Wort findet sich *in Propheten* und *im Sohn*, insofern erhellen die beiden Pole der einheitlichen Offenbarung Gottes einander wechselseitig; die Verheißungen der Propheten sind im Sohn erfüllt, dessen Erscheinen wir umgekehrt erst wirklich recht verstehen, wenn wir in den Schriften nach Antworten suchen.

Anders als in Hebr 1,5 ist in V. 6 möglicherweise nicht mehr *Gott* als direkter Sprecher dieses Zitates gemeint; auch wenn der Subjektwechsel nicht ausdrücklich gekennzeichnet ist, fällt doch auf, dass Gott hier als *Herr der Engel* vielmehr Bestandteil des Zitates ist.³⁵¹ Der Text wechselt zu *λέγει*, das auf die Gleichzeitigkeit der *Einführung des Erstgeborenen in die Oikoumene* mit der *Proskynese der Engel vor ihm* abzielt.³⁵² Folgt man der Logik von Hebr 1,1.2a sollte hier ein durch sein Zitat identifizierbarer „Prophet“ als Sprecher dieses alttestamentlichen Gotteswortes postuliert werden dürfen (siehe Hebr 2,5).³⁵³ Wenn auch gemeinhin „die Schrift“ als Subjekt von *λέγει* angenommen wird,³⁵⁴ wäre es dennoch stringenter, einen der alttestamentlichen Schriftpropheten als Sprecher des Zitates anzunehmen.

Während unser Vf. Ps 2,7b verbatim zitiert, ersetzt er den ursprünglichen Vorspann διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου κύριος εἶπεν πρὸς με in V. 5a durch τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων. Er erreicht so eine Änderung der Kommunikationssituation:³⁵⁵ Nicht mehr ein zuvor von Gott beauftragter *porte-parole* zitiert nachträglich zu seiner eigenen Legitimation den Beschluss des Herrn, sondern ein Dritter – der Vf. des Hebr – bemüht dieses Wort für seine Intention, die vom ersten Sitz im Leben abweicht.³⁵⁶

Die Hörer sind nicht (mehr) direkte Zeugen eines Zuspruchs Gottes (das waren auch die Schaulustigen eines israelitischen Krönungszeremoniells nie), sondern sie sind Adressaten der Beweisführung unseres Vf.s im Rekurs auf eine allseits akzeptierte Autorität des Gotteswortes, das uns im Prophetenwort begegnet (vgl. Hebr 1,1 ἐν). Um seine Applikation des Textes auf *diesen* Sohn glaubwürdig zu machen, muss der Vf. mancherorts vom ursprünglichen Kontext des Zitates notwendigerweise absehen.³⁵⁷ Dank der wechselnden Personalpronomina und der

³⁵⁰ Casalini N., Agli Ebrei 82.

³⁵¹ Ellingworth P., Hebr 89.120, und Guthrie D., Hebr 74, lassen Gott in der dritten Person von sich selbst reden; vgl. dazu Weiß H.-F., Hebr 160 Anm. 15.

³⁵² Siehe dazu die Formulierungen in Hebr 5,5f; 8,5.8.

³⁵³ Dazu Ellingworth P., Hebrews 116: „It may also be significant that the words are spoken by a prophet.“ Vgl. Garuti P., Il prologo 541; Strobel A., Hebr 18; Montefiore H. W., Hebr 33; Spicq C., Hebr II 4.

³⁵⁴ Zimmermann H., Bekenntnis 126: „das Schriftwort als gegenwärtiges Gotteswort“; vgl. Schröger F., Schriftausleger 286. Hughes P. E., Hebr 63 Anm. 33, und Craddock F. B., Hebr 29, sind so zu präzisieren: In Hebr 1,5-14 wird zwischen Gott und Schrift unterschieden; die Zitate richten sich nicht *an* Christus und die Engel, sondern sind Worte *über* sie. Auch in Hebr 5,5f finden wir einen Wechsel von direkter Gottesanrede zu einem Wort der Schrift über den Sohn; kaum zufällig finden wir hier erneut Ps 2,7b wie auch in Hebr 1,5b: Es ist direkte Rede des Vaters an den Sohn (ὁ λαλήσας). Das *λέγει* markiert den Wechsel zum konkreten Zeugnis der Schrift, deutlich, sogar expressis verbis ausformuliert durch den Verweis auf „einen anderen Fundort“ (ἐν ἑτέρῳ). Gegen Strathmann H., Hebr 77; Koester C. R., Hebr 208.

³⁵⁵ Vgl. Bormann L., Theologie 361: „Da Theologie immer auch an eine Kommunikationssituation gebunden ist, in der sich das *theologizing*/Theologie treiben entfaltet, (...)“

³⁵⁶ Vgl. dazu Holtz G., Pentateuchrezeption 359: „Der Verfasser des Hebr unterscheidet sehr bewusst zwischen expliziten, mit Einleitungsformel versehenen Schriftzitaten einerseits und Zitaten ohne Einleitungsformel und anderen Formen der Schriftrezeption andererseits. In den mit Einleitungsformel eingeführten Schriftzitaten spricht das vom Verfasser bezeichnete Subjekt, in erster Linie Gott, Jesus Christus oder der Heilige Geist, aber auch die Gemeinde, ein aktuell, im eschatologischen ‚Jetzt‘ relevantes Wort.“

³⁵⁷ Viele Kommentare (siehe etwa Ellingworth P., Hebr 113.120.124) nivellieren dieses hermeneutische Vorzeichen der Zitate im Hebr und gehen von einem Dialog zwischen Vater und Sohn aus. Kennel G., Frühchristliche Hymnen? 56f: „Zunächst muß einmal gefragt werden, ob und inwieweit der Text selber über eine (antike)

Zitateinleitungen zeigt sich die neue Kommunikationssituation unseres Textes als ein Gegenüber zwischen einem Rhetor und seinem Auditorium. Ein Rhetor, der weiß, dass er etwas zu sagen hat und sich seiner Argumentationslinie auf dem Boden des unverrückbaren Wortes Gottes in seinen Propheten sehr sicher ist. Die Schriftbeweise sind insofern alles andere als „virtually without comment“, ³⁵⁸ im Gegenteil. Seine von der ursprünglichen Textvorlage divergierenden Einleitungen erreichen drei Ziele, die logisch und strukturell aufeinander verweisen: Sie ersetzen den Ursprungs-Kontext, sie verweben alten mit neuem Text und kreieren so eine neue Kommunikationssituation für den vorliegenden Wortlaut; ³⁵⁹ ohne deshalb notwendigerweise völlig von dessen ersten Sitz im Leben absehen zu müssen. Diese Entscheidung trifft der Vf. auf jeden Einzelfall bezogen je neu. ³⁶⁰

Hebr 1,7-12

Der zweite Abschnitt unserer Perikope erstreckt sich über die Verse Hebr 1,7-12; die Einleitungswendungen in V. 7a und 8a sowie der Gegensatz in μέν – δέ unterteilen dieses Textsegment. ³⁶¹ Die Zitateinleitung in V. 8a lässt alles Folgende über den Sohn gesagt sein; das erste Zitat aus Ps 44LXX erhellt sein irdisches Tun und begründet seine Erwählung durch Gott, das zweite Psalmenwort aus Ps 101LXX kommt auf den Sohnes (bereits in den Vv. 1,2b-3b erwähntes) zweifaches protologisches Schaffen zurück. ³⁶²

^{7a} καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ^{7b} ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα ^{7c} καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα, ^{8a} πρὸς δὲ τὸν υἱόν· ^{8b} ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ^{8c} καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. ^{9a} ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· ^{9b} διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. ^{10a} καὶ· ^{10b} σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, ^{10c} καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί· ^{11a} αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, ^{11b} καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, ^{12a} καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ^{12b} ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῇσονται· ^{12c} σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.

Konsequent führt unser Vf. seine Argumentation weiter. Endete V. 6b mit „allen Engeln Gottes“, nimmt V. 7a sie nun in den Fokus. Πρὸς kann aufgrund des nachfolgenden Zitates und der Kommunikationssituation des Textes nur „über“ meinen; „zu den Engeln“ ist hier fehl am

Kommunikationssituation Auskunft gibt. Mit anderen Worten, es geht um die Frage, ob der jeweilige Text intern eine Kommunikationssituation berichtet oder voraussetzt. (...) es geht um die vom Text selber angezeigte kommunikative Funktion seiner selbst.“ Ebd. 57: „Zweitens ist es denkbar, daß ein Text eine Kommunikationssituation schildert, die von der Kommunikationssituation, die er selber als kommunikatives Geschehen repräsentiert, zu unterscheiden ist.“ Ebd. 52: „die Kommunikationssituation kann sich auf die Inhaltsseite ebenso auswirken wie dies umgekehrt der Fall sein kann.“ Vgl. ferner Broer I., Einleitung 583.

³⁵⁸ Koester C. R., Hebr 197. Vgl. Burns L., Hermeneutical Issues 597; vgl. Taut K., Schriftverständnis 27.

³⁵⁹ Dazu Burns L., Hermeneutical Issues 597: „The author's hermeneutical clues are found in the introductory formulae (which have been generally neglected), variant details in the quotations, and midrashic comments in which he highlights his interest in the passage.“ Schunack G., Hebr 26, qualifiziert die Redeeinleitungen in diesem Abschnitt aufgrund dieser Verschränkung der Perspektiven als „metakommunikativ“; siehe dazu auch Broer I., Einleitung 572.

³⁶⁰ In diesem Punkt wäre Jewett R., Pilgrims 29, zu präzisieren: „The hermeneutical principle that one must follow here is not what the passages meant in their original settings, but rather what they connote in their present setting“.

³⁶¹ Vgl. Ellingworth P., Hebr 120. Dieser Neueinsatz der Argumentation verunmöglicht, in der exponierten Stellung von πνεύματα und πυρὸς φλόγα (vgl. die Position von υἱός in V. 5) einen Hinweis auf eventuell vermisste Engelnamen zu sehen, die die Rede von einem unterschiedlicheren Namen des Sohnes in V. 4 erst sinnvoll machen würden; für Ulrichsen, J. H., Διαφορώτερον ὄνομα 71, ist Ps 103,4 Hinweis auf eine „Identitätslosigkeit“ der Engel.

³⁶² Vgl. Attridge H. W., Hebr 60; Strobel A., Hebr 24; Gräßer E., Hebr I 89; Braun H., Hebr 41.

Platze.³⁶³ Hinter **λέγει** verbirgt sich wie in V. 6a nicht einfachhin „die Schrift“, sondern ein Prophet als Sprecher dieses Psalmwortes. „Die Schrift“ gibt es so allgemein für unseren Vf. nicht. Nach Ausweis von Hebr 1,1.2a empfangen wir das Wort Gottes in Propheten und Sohn; welche Funktion und Bedeutung demgegenüber dem Gesetz – der *Engel Wort* (vgl. Hebr 2,2f) – zukommt, gilt es erst zu klären. In Hebr 1,4 jedenfalls erfuhr der Leser bereits, dass der Sohn diese Engel vom Sinai (*Wind* und *Feuerflammen* verweisen in diesen Kontext; siehe Hebr 12,18ff) kraft seines besseren Namens überragt.

Der Vf. bemüht als viertes Zitat Ps103,4LXX; dieser Vers handelte einst von Naturphänomenen, die Gott in seine Dienste nimmt. Bereits die Übersetzung der LXX vertauschte das Subjekt- mit dem Prädikatsnomen: Nicht mehr die Winde werden als *Boten* erkoren, sondern die Boten werden ihrerseits zu *Wind / Geist* geformt.³⁶⁴ Im Gegensatz zu V. 6, wird der Inhalt des Zitates hier nicht mehr dem Sohn zugeschrieben (der Vf. argumentiert *ad hominem*), **ὁ ποιῶν** meint Gott selbst. Auch die dritte Setzung von ποιέω innerhalb von sieben Versen (nach Hebr 1,2 und 1,7) meint – gewiss nicht zufällig – ein schöpferisches Tun: Gott formt seine Engel nach seinem Willen.

Die Engel sind Gottes Diener, **τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ**,³⁶⁵ einen „Liturgen“ finden wir zudem in Hebr 8,2, das Adjektiv λειτουργικός bereits in Hebr 1,14. Während die Septuaginta für dieses Lexem die Konnotation einer „ministeriellen Tätigkeit“ zum überwiegenden Teil ausschließen würde und auch unser Vf. eher zugunsten eines kultischen Verständnisses votiert,³⁶⁶ bleibt angesichts der Wiederholung von Hebr 1,7 in Hebr 1,14 an dieser Stelle die Bedeutung einer nichtliturgischen Dienstfunktion der Engel-Geister überwiegend.

Πνεύματα oszilliert in V. 7 noch zwischen *Winden* und *Geistern*, erst mit V. 14 vermag der Leser im Rückblick der Bedeutung „Geister“ den Zuschlag zu geben. „Réalité subtile et efficace, le *pneuma* était souvent conçu comme une espèce d’air, ou un mélange d’air et de feu. Le parallélisme mis dans notre verset entre «esprits» et «flamme de feu» s’accordait tout naturellement avec une conception de ce genre.“³⁶⁷ Das **πῦρ φλέγον** der Vorlage ist zu **πυρὸς φλόγα** verändert; entweder möchte der Vf. an **πνεύματα** der vorausgehenden Zeile angleichen (-α -α im Vergleich zu -α -ον)³⁶⁸

³⁶³ Vgl. BDR¹⁷ § 239,2.6; Ellingworth P., Hebr 120; Vanhoye A., Situation 169; Michel O., Hebr 117. Braun H., Hebr 38: „Das Zitat [in Hebr 1,7] ist nicht Anrede Gottes, wie 1,8. 13 5,5 7,21; daher πρὸς „mit Rücksicht auf“ wie 2,17 5,1 6,11.“

³⁶⁴ Mit Vanhoye A., Situation 170: „En combinant diversement construction grammaticale et sens des termes, on arrive à huit traductions différentes.“

³⁶⁵ In Hebr 1,7a fügt D* in Angleichung an V. 7b αὐτοῦ hinter ἀγγέλους ein.

³⁶⁶ Vgl. Ex 31,10; 39,1; Num 4,12.26; 7,5; 2 Chr 24,14. Gegen Koester C. R., Hebr 196f, und Ellingworth P., Hebr 132, die nur für Hebr 1,6 eine nicht-kultische Konnotation vertreten. Vgl. Hebr 8,2.6; 9,21; 10,11; Röm 13,6; als heidnische Beamte in 1 Clem 41,2; als alttestamentliche Priester in 1 Clem 8,1; Propheten, Apostel in Röm 15,16; Phil 2,25. Im profanen Sinne bezeichnet das Substantiv eine Verwaltungsaufgabe, wie bspw. die eines Steuereintreibers; das Adjektiv λειτουργικός ist dem literarischen Griechisch unbekannt, vgl. Hasenfratz H.-P., Die antike Welt 46; Spicq C., Hebr II 22.

³⁶⁷ Vanhoye A., Situation 173. Vgl. Siegert F., Philon *passim*. D 326.2464 *pc* *sy* schreiben anstelle von πνεύματα – πνεύμα, wohl durch φλόγα angeregt. Montefiore H. W., Hebr 46, erkennt in Hebr 1,7 ein Testimonium für das christliche Pfingstfest (Apg 2,2f). Engel sind zumeist feuriger Natur, vgl. TestAbr XII; XIII Rez. A; 29,13; ApcBar(syr) 21,6; 59,11, Jub 2,2; Hen(aeth) 17,1-8; 18,4 (mit Wind assoziiert); 67,8; 106,5, Gig 7; Agr 51; Conf 146; 1QS 3.15-21; 1 QM 13.10-12; Hen(sl) 29,13. Vgl. Bietenhard H., Die himmlische Welt 104; Bousset W. / Gressmann H., Religion 322; Kuhn H. B., The Angelology 219; Williamson R., Philo and Hebrews 184f; Thompson J. W., Structure 358 Anm. 28; Vanhoye A., Situation 17; Gudorf M. E., Through a classical lens 107; Schunack G., Hebr 27; Harris M. J., translation 141; Smith R. H., Hebr 38ff; Lünemann G., Hebr 80; Kübel R., Hebr 94.

³⁶⁸ Vgl. Bateman H. W., Early Jewish Hermeneutics 129.

oder aber er bezeugt hierin seine Kenntnis einer Textvariante, die sich auch im Codex Alexandrinus zeigt.³⁶⁹

Wie sie Hebr 1,6b in ihrer Gesamtheit als *Engel Gottes* identifizierte, so präsentiert V. 7 Gott nun als *Herrn der Engel*.³⁷⁰ Er wird auch, wenn es endlich so weit sein wird, ihre Proskynese vor seinem Sohn anordnen. Als seine Entourage umstehen die Engel Gottes Thron, sie dienen ihm und sind in „ihr[em] Wesen ganz vom Willensentscheid Gottes“³⁷¹ abhängig.³⁷² Ihr Erscheinungsbild – wie alle Elemente der Schöpfung – ist prinzipiell wandelbar; darauf kommt es auch unserem Vf. an, wenn er hernach vom „Bleiben“ und der „Unwandelbarkeit“ des Sohnes spricht.³⁷³ In Hebr 1,14 wird der Vf. sie als *ausgesandte Diener* bezeichnen;³⁷⁴ ganz im Gegensatz zum *herrscherlich-sitzenden* Sohn an der Seite Gottes, sind die (bereit-stehenden)³⁷⁵ Engel stets ihrem geschäftigen Treiben verhaftet.³⁷⁶ Dem Sohn *unterlegen*, ist dieser wiederum über die Engel *erhoben* (vgl. Hebr 1,4).³⁷⁷

Die Vv. 8ff rufen das fünfte und sechste Psalmenwort in dieser Perikope auf. Aus 7a ist λέγει sinngemäß zu ergänzen, es sind die Worte eines Propheten in Ps 101,26-28LXX und Ps 44,7fLXX³⁷⁸. Πρὸς δὲ τὸν υἱόν formuliert das Gegenstück zu V. 7a (vgl. μέν), wie dort ist πρὸς mit „über“ wiederzugeben.³⁷⁹

³⁶⁹ Vgl. Spicq C., Hébr (Sources Bibliques) 64 (gegen Hughes P. E., Hebr 61 Anm. 25); Schröger F., Schriftausleger 56 Anm. 2. Dies ist jedenfalls eher wahrscheinlich, als dass unser Vf. hier eine gemeinsame Tradition mit 1 Clem 36,3 teilen würde; gegen Albl M. C., „And Scripture Cannot Be Broken“ 203, und ebd. Anm. 162. Vgl. Karrer M., Hebr 131; Braun H., Hebr 38.

³⁷⁰ Vgl. „Gott der Geister“ in Num 16,22; 27,16. Jub 10,3 kennt einen „Herrn der Geister“, vgl. Hen(aeth) u. a. 62,12 und 1 Clem 59,3. Dazu Deichgräber R., Gotteshymnus 95, und Deissmann, Licht vom Osten, 351ff. Hebr 12,9 bleibt problematisch: Wenn mit *Vater der Geister* Gott als Herr über die Engel gemeint sein soll (vgl. Hebr 1,7), unter den sich auch die Glaubenden reihen sollen, ist die Relation zwischen Gemeinde und Engel nicht ohne weiteres evident. Demgegenüber halten die Christen Gericht über die Engel in 1 Kor 6,3.

³⁷¹ Strobel A., Hebr 23.

³⁷² Siehe 4 Esra 8,20-23 (= JSRZ V/4, 365).

³⁷³ Vgl. Schröger F., Schriftausleger 58; ähnlich Vanhoye A., Situation 389 („inconsistent“). Gräßer E., Hebr I 81: „Wandelbarkeit ist das Prädikat der Diener, Unwandelbarkeit das des Sohnes Gottes.“ Vgl. Lk 24,39b (ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὅστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα); Som I 135; Abr. 13; Sacr 5; SpecLeg I 66 (ἁσσωμάτων ψυχάς), Conf 174; ferner Hen(aeth) 41,12.

³⁷⁴ Vgl. Bietenhard H., Die himmlische Welt 17: „Die lichte Himmelswelt [Babylons] ist erfüllt von Scharen von Geistern, die im Dienste der Götter stehen. Die Götter senden Genien zur Hilfeleistung an die Menschen auf die Erde. (...) Man kennt in der babylonischen Religion schon die Vorstellung von Schutzengeln der einzelnen Menschen.“

³⁷⁵ Siehe dazu Gelardini G., Deciphering 299.

³⁷⁶ Dazu Kuhn H. B., The Angelology 218: „In Job the ‘divine beings’ appear to come and go from before the throne of the Lord, reporting events in the world.“ Karrer M., Hebr 137, meint, das Part. Präs. „ausgesandt“ enthält ein „Moment der Dauer“; im Sinne von: sie sind unaufhörlich in Bewegung.

³⁷⁷ Vgl. Übelacker W. G., Appell 144: „Durchgehend werden Eigenschaften betont, die in Bezug auf die Engel mit ihrer *Veränderlichkeit* und in Bezug auf den Sohn mit seiner *Unveränderlichkeit* und *Erhöhung*, seiner andauernden Macht und Schöpferkraft aufgrund seiner erhöhten Stellung zusammenhängen (vgl. 1,11 ‘du bleibst’; 1,12 ‘du bist derselbe’).“ Thompson J. W., Structure 357: „This inferiority comes, according to the present author, from the fact that angels are changeable. They do not stand above the created order as does the exalted Son.“ Ellingworth P., Hebr 128: Das Zitat wäre „contrasting the impermanence of creation (VV. 11a, c, 12a, b) with the eternity of the Son (VV. 11b, 12c, d).“ Vgl. Schröger F., Schriftausleger 58; DeSilva D. A., Perseverance 99f.

³⁷⁸ Hebr 1,8 zitiert Ps 44,8LXX verbatim. Die Lesart ἀδικίαν in $\aleph$ A 33^{vid} findet sich bereits in Cod. A zu Ps 44,8LXX; ἀδικία bildet das Pendant zu δικαιοσύνη im ersten Versteil. In Hebr 8,12 lesen wir in dem Zitat aus Jer 38,34LXX ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν; in 10,17 ändert der Vf. aber seine Vorlage in τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν ab, ἀνομία entspricht offenbar besser seiner Intention (vgl. das Oppositum νόμος in Hebr 7,5.12.16.19.28; 8,4.10; 9,19.22; 10,1.8.16.28; δικαιοσύνη begegnet in Hebr 1,9; 5,13; 7,2; 11,7.33; 12,11, nicht aber in den zentralen Kapiteln 8, 9 und 10). Ferner Braun H., Hebr 40: „ἔλεον in B L ist Itazismus, ἔλεος in D^{tr} verschlimmbesserter Itazismus.“

³⁷⁹ Vgl. Ellingworth P., Hebr 122: „πρὸς means ‘to,’ not ‘about, with reference to,’ as in v. 7.“; Attridge H. W., Hebr 50, aber: „to or about the Son“ und schließlich Braun H., Hebr 38: „die Ausleger sind in dieser Frage geteilt“.

Als Präzisierung zu Hebr 1,3d lässt sich ὁ θρόνος lesen; zum Platznehmen des Sohnes sollte in jedem Fall eine Sitzgelegenheit vorausgesetzt werden dürfen.³⁸⁰ Als Gottes Statthalter auf Zion konnte ein göttlich legitimer König θεός bzw. „göttlich“ genannt werden, „conformément à l’usage protocolaire oriental qui attribue hyperboliquement aux monarques une origine céleste; il serait ici synonyme de «Divin» et convient éminemment au roi Messie (Is. IX, 5).“³⁸¹

Den erwählten Sohn, der sich selbst zum Opfer darbrachte, mit göttlichen Attributen zu bedenken, erscheint dem Autor und seinen Adressaten nach dessen Erweckung aus den Toten nur selbstverständlich und nicht anstößig. Die Einzig(artig)keit Gottes sahen sie hierin so wenig bedroht wie es die alttestamentlichen Schriftsteller vor ihnen taten, wenn sie den König an Gottes Seite rückten. „The designation ‘God’ is not necessarily an ontological statement. Rather, it serves as a link and a reference to the Son’s divine activities as Divine Wisdom, mentioned in Heb 1:2c, 3b and supported in 1:7, 10-12.“³⁸²

Hebr 1,8 ist die einzige neutestamentliche Stelle, die die Wendung εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος bietet;³⁸³ in der Lyrik der Psalmen ist sie aber „eine bekannte [LXX-]Formel, die eine unübersehbare Zeitdauer ausdrückt. (Ps 61⁹ 83¹⁸ 89³⁰)“.³⁸⁴ Dieser bewusst offen formulierte Zuspruch unbegrenzter Herrschaft (von der sich das Volk „Segnungen“ durch den König, der König aber seinerseits Erfüllung durch Gott erhofft) und die prinzipielle Wiederverwendbarkeit des Textes bei etwaigem Thronwechsel erlauben sich selbst heraus eine messianisch-eschatologische Deutung des Psalmes.

Die erste Aussage von Hebr 1,8 ergänzt die sessio des Sohnes in Hebr 1,3; ὁ θρόνος σου εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος tritt hier an die Stelle von ἐκάθισεν ἐν ὑψηλοῖς; diese räumliche Note schwingt auch in Hebr 1,8 mit, denn schließlich ist Zeit eine Kategorie des Raumes und Ewigkeit das Indiz des Himmels. Beide gehören untrennbar zusammen.³⁸⁵

Mit geringem Aufwand erreicht der Vf. hier eine bemerkenswerte Akzentverschiebung: Er unterbricht den Fluss seines Zitates durch die Einfügung von καί³⁸⁶ und vertauscht in V. 8c

³⁸⁰ Weiß H.-F., Hebr 165, und Craddock F. B., Hebr 30, sprechen von „des ‚Sohnes‘ eigenem Thron“. Vgl. Harris M. J., translation *passim*. Braun H., Hebr 39, hingegen: „Der Sohn ist inthronisiert auf Gottes Thron 1,3 13 8,1 12,2 4,16; beide Throne ausdrücklich identifiziert Apk 3,21b 22,1 3“. Die Wendung attributiv zu verstehen (*Dein Thron ist Gott*) soll ausgeschlossen bleiben, vgl. Smith R. H., Hebr 38; Montefiore H. W., Hebr 47; Homburg K., Psalm 110,1 245; Widengren G., Psalm 110 187. Die Antike kannte auch „Doppel-Throne“, vgl. Marschies Chr., »Sessio ad Dexteram« 252ff: Ein *bisellium* findet sich etwa für Despina und Demeter; Hades und Poseidon, Zeus und Hera. Für unseren Text ist an dieser Stelle Hebr 12,2 zu beachten: ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν: *zur Rechten des Thrones Gottes setzte er sich*; wohl kaum ins Leere, sondern (hier zumindest) auf seinem eigenen Thron.

³⁸¹ Spicq C., Hebr II 19. Während Braun H., Hebr 39, dazu bemerkt: „Falls echt, fällt das aus dem attischen Rahmen“.

³⁸² Bateman H. W., OT 9 Anm. 36.

³⁸³ Die Handschriften B 33 t vg^{ms} streichen τοῦ αἰῶνος. Abgesehen von adjektivischen bzw. substantivischen Verwendungen wie in Hebr 1,2; 9,26; 11,3 verwendet der Hebr die Formulierung σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα in Hebr 5,6; 6,20; 7,17.21.24.28; εἰς τοὺς αἰῶνας in 13,8 und εἰς τοὺς αἰῶνας [τῶν αἰώνων] in 13,21. Der Unterschied zwischen σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα und μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές (vgl. Hebr 7,3) liegt darin, dass das zweite den Aspekt des Ununterbrochenen unterstreicht. Vgl. Hebr 7,23 und Lorimer W. L., Hebrews VII.23f, 386f. Siehe εἰς τὸ διηνεκές in Hebr 7,3; 10,1.12.14.

³⁸⁴ Michel O., Hebr 118. Spicq C., Hebr II 19: „pour désigner l’éternité“. Sasse, Art. αἰών κτλ. (ThWNT I) 199: „Der Steigerung des Ewigkeitsbegriffs dient auch die Verdopplung von αἰών in der Formel εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος Hb 1, 8 (y 44, 7).“

³⁸⁵ Costley A., Creation 120-122, verweist bpsw. für eine räumliche Bedeutung von αἰών etwa auf Tob 13,18 und Sir 38,34.

³⁸⁶ Das καί wird nicht geboten von D² K L P Y 0278.81.104.365.630.1175.1241.1505.1881.2464. /249 M t vg^{cl} sy, wohl aber von p⁴⁶ ⲁ B D* 0243.33.1739 it vg^{st-ww}. Für Vanhoye A., Situation 169ff, ist dieses καί Kriterium der Strukturierung: V. 8a zählt er zum vorangehenden Abschnitt („Le Christ égal à Dieu“), V. 8b zu dem folgenden („Accession au pouvoir divin“); vgl. ebd. 175 und 184ff. Kübel R., Hebr 94, sieht das z. T. auch so: καί „weist nur (sic!) auf die selbständige Bedeutung des Folgenden hin.“ Ebenso Ellingworth P., Hebr 122. Für Moffatt J., Hebr 13 Anm. 1, dient καί schlicht zur Markierung einer parallelen Zeile.

Subjekt- und Prädikatsnomen durch die Position des Artikels.³⁸⁷ Dieses verbindend-
unterbrechende *und* könnte der Variante αὐτοῦ als *lectio difficilior* den Vorzug vor σου
einräumen.³⁸⁸ Es hieße dann anstelle von

ῥάβδος εὐθύτητος ἢ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου
καὶ[:] ἢ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας αὐτοῦ.³⁸⁹

Gerade die Zäsur καὶ ermöglicht den Wechsel von ὁ θρόνος σου ὁ θεός ... zu τῆς βασιλείας
αὐτοῦ: Nicht Gott spricht zu seinem Sohn, sondern (eingedenk unserer rekonstruierten
Kommunikationssituation) der Vf. zu seinen Zuhörern.³⁹⁰

Es kann nicht (nur weil man geläufige Übersetzungen im Ohr hat) als ausgemacht gelten, dass an
dieser Stelle in den Worten von Ps 44,7fLXX von einem *Szepter seiner Herrschaft* (im Sinne von
Regentschaft) die Rede ist. In Hebr 11,33 und 12,28 bezeichnet βασιλεία ein Herrschaftsgebiet; da
kurz zuvor in Hebr 1,6 noch von einer *Oikoumene* die Rede war, in der der Sohn auf einem Thron
sitzt, umringt von englischen Scharen, überwiegt auch in Hebr 1,8 eine räumliche Note für
βασιλεία. Hebr 12,26-29 ist ein deutlicher Rekurs auf diese Neuschaffung der Welt, von der hier
in den einleitenden Versen des ersten Kapitels die Rede ist. Umso mehr sollte man das Szepter
seines Königreiches (= Recht tun) mit dem *unerschütterlichen Reich*, das wir empfangen sollen, als
zusammengehörig sehen. Βασιλεία in Hebr 1,8 ist folgerichtig als *Königreich* zu übersetzen.³⁹¹

Ἠγάπησας δικαιοσύνην und ἐμίσησας ἀνομίαν sind Opposita, die in ihrem Einklang den
idealen Herrscher charakterisieren.³⁹² „It may be the implied description of Christ’s conduct during

³⁸⁷ D K L P Ψ 0278.81.104.365.630.1175.1241.1505.1881.2464 M streichen – ein erkennbarer Versuch der Skribenten,
der Vorlage des Zitates treuer zu entsprechen – den Artikel vor dem ersten ῥάβδος. Dazu Meiser M., Die
(möglichen) Zitate 41: „Die Setzung des Artikels ἢ vor ῥάβδος könnte intentional sein und fällt für eine
Konstitution der Textgeschichte der Septuaginta in diesem Fall aus.“

³⁸⁸ Mit Weiss B., Hebr 54 Anm. ** gegen Lane W. L., Hebr I 21 Anm. f. Der Vergleich der Textzeugen nährt den
Verdacht, dass der Wechsel von αὐτοῦ in NA²⁵ zu σου ab NA²⁷ weniger textkritisch fundiert als durch den
common sense der Exegese motiviert wurde: Im Falle von τῆς βασιλείας σου entschied sich NA²⁷ für die Lesart
von A D Ψ 0243.0278.33.1739.1881 M latt sy co; also unter Berufung auf Zeugen, die zuvor noch verworfen
wurden. In Aland K., Text und Textwert 752f, ist die Entscheidung nicht dokumentiert; sie ist vermutlich eine
Angleichung an das nachfolgende ὁ θεός σου. p⁴⁶ B lesen τῆς βασιλείας αὐτοῦ: Diese Zeugen sind „few but
impressive“, so Hughes P. E., Hebr 64 Anm. 36.

³⁸⁹ Anstelle von τῆς βασιλείας σου bezeugen p⁴⁶ B τῆς βασιλείας αὐτοῦ. Ellingworth P., Hebr 123: „the difference
is one of focus rather than of meaning.“ Justin, Dial. 86,1-5; 138,2 bezieht ῥάβδος auf das Kreuz Jesu; Gräßer E.,
Hebr I 85 Anm. 100: „Doch liegen dem Hebr solche tiefsinnigen Exegesen des Psalmzitates an dieser Stelle ganz
fern.“ Allerdings Meiser M., Die (möglichen) Zitate 41: „Sollte αὐτοῦ als *lectio difficilior* ursprünglich sein, wäre der
Wechsel von der 2. Sg. zur 3. Sg. Als Analogie zu Hebr 1,5a.b. erklärbar. Erleichtert wird diese These dann, wenn
das den Stichos einleitende καὶ als auktorial, als Einführung eines zweiten, verdeutlichenden Gedankens gelesen
würde.“

³⁹⁰ Vgl. Bateman H. W., Early Jewish Hermeneutics 133: „The pronominal replacement of σου with αὐτοῦ underscores
to whom God is speaking.“ Siehe dazu Ellingworth P., Hebr 122. Ebd. 123: „If αὐτοῦ is read, the meaning of
πρός will alternate between ‘to’ in VV. 8a and 9 and ‘about, with reference to’ in VV. 7 and 8b, which is quite
possible.“ Braun H., Hebr 39, irrt, wenn er meint, αὐτοῦ in p⁴⁶ erkläre sich „aus dem Verständnis von θεός als
eines nicht auf Jesus bezogenen Nominativs“; zu eindeutig sprechen das hermeneutische Vorzeichen in V. 8a
und das nachfolgende Zitat in den Vv. 10ff (κύριος!) gegen seine Interpretation.

³⁹¹ Siehe Hughes P. E., Hebr 62f: „The contrast is rather between, on the one hand, the status of angels, which is that
of *servants* ..., and their function, which is effective but intermittent as are elements of wind and fire ... and, on
the other hand, the status and authority of Christ, which are resident in the abiding glory and supremacy of his
royal and eternal Sonship – as the next quotation shows. It is, in short, the contrast between him who is Son and
Heir and them who are the servants under his command in the royal household of God’s kingdom.“

³⁹² Vgl. Weish 1,1; Jes 5,7; 2 Kor 6,14; Röm 6,19. Dazu Rooke D. W., Jesus 86.

his earthly life, seen as a single event, cf. the aorists ἡγάπησας, ἐμίσησας.³⁹³ Solch Bewährung evoziert die Aufmerksamkeit und Belohnung Gottes, worauf διὰ τοῦτο hinweist (vgl. Hebr 2,9; 12,2; Phil 2,9).³⁹⁴ Die Einleitung in V. 8a münzt diese Worte auf den Sohn, in ihm ist die vollkommene Erfüllung dieser beiden Königs-Charakteristika zu suchen.³⁹⁵ Als βασιλεὺς δικαιοσύνης wird Hebr 7,2 den Namen „Melki-Zedeks“ deuten, der wiederum als Typos Christi fungiert.³⁹⁶ Gerade weil sich der Sohn bewährte in seinem Tun, wird ihm die erwählende und bestätigende Gnade Gottes bleibend zuteil.³⁹⁷ Aufmerksame Hörer werden sich bei Hebr 7 angekommen an dieses Psalmwort erinnern.³⁹⁸

In Ps 44LXX wird mit ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου die Salbung des israelitischen Krönungszeremoniells eingeblendet, die den zum König Erwählten aus dem Kreis der versammelten Noblen heraushebt.³⁹⁹ Ps 44,8LXX überliefert eine „Ode an den König“; gesungen zu seiner Verherrlichung, vorgetragen von jemanden, *dessen Zunge dem Griffel des flinken Schreibers gleicht* (vgl. Ps 44,2). Erster Sitz im Leben dieses Liedes ist der königliche Hof Israels, wie auch schon im Falle des in V. 5 bemühten Ps 2. Die durch die Erwählung Gottes legitimierte „Erhöhung“ aus der Mitte seiner Brüder in V. 9 (vgl. Hebr 5,5ff) führt den König in eine räumliche Nähe zu Gott, an *seine Rechte* (vgl. V. 3d). „Reges Israel aliquo modo sedebant ad dexteram Dei, quia palatium eorum aedificatum erat ad dexteram Templi (i.e. ad meridiem).“⁴⁰⁰

Παρά τοὺς μετόχους σου zielt hier nicht auf die Engel. Da der Sohn sie durch sein höheres Wesen, seinen besseren Status überragt, können sie nicht zugleich als seine *Gefährten* in den Blick genommen werden;⁴⁰¹ μέτοχος müssen wir vorausblickend auf Hebr 3,1.14; 6,4 deuten, vor allem im Blick auf Hebr 2,14ff. Die Gemeinde der Gläubigen ist gemeint; Hebr 2,14 wird diese Gleichsetzung von Sohn und Menschen im Verbum μετέχω bestätigen.⁴⁰² Hebr 1,9 intoniert bereits die qualitative Unterscheidung zwischen *dem Heiligenden* und *den Geheiligt-Werdenden* (2,11), dem *Sohn* und den *Kindern* (vgl. 2,11ff): Παρά + Akk. betont hier wie in Hebr 1,4 und 2,7.9 eine Unterscheidung bzw. einen Gegensatz zwischen zwei Parteien, die einander als *Anführer* (vgl. Hebr 2,10) und *Gefolgschaft* (vgl. Hebr 2,13) ergänzen.

³⁹³ Ellingworth P., Hebr 124. Weiss B., Hebr 56: „die Aoriste mit Beziehung auf das geschichtliche Leben des Messias“; ähnlich Übelacker W. G., Appell 145, während Gräber E., Hebr I 85 Anm. 100, notiert, die Aoriste könnten ohne besondere Absicht übernommen sein.

³⁹⁴ Mit Müller P.-G., Funktion der Psalmzitate 236: „Die Salbung ist sowohl Kraftausstattung als auch Belohnung des Sohnes.“ Ferner Attridge H. W., Hebr 59.

³⁹⁵ Mit Guthrie D., Hebr 77; Riggenbach E., Hebr 23 Anm. 53; Michel O., Hebr 120; Gräber E., Hebr I 84; gegen Weiß H.-F., Hebr 166; Schunack G., Hebr 28; Hughes P. E., Hebr 66.

³⁹⁶ Dazu Ernst M., Adam 37: „Recht verstanden setzt Typologie ein Verständnis von Geschichte als Ort des freien Handelns Gottes voraus: Gott kündigt sein endzeitliches Handeln bereits in bestimmten Ereignissen der Vorzeit an. Nach dieser Konzeption wird z.B. schon im AT der Auszug aus Ägypten (Exodus) bei Deuteriojesaja Typus des kommenden Auszugs aus der babylonischen Gefangenschaft (Jes 43,18f.) und David wird zum Typus des kommenden ‚Gesalbten‘ (2Sam 7,12b-16).“

³⁹⁷ Vgl. Agr 49-66, Gott als Hirte und König leitet alles nach Recht und Gerechtigkeit.

³⁹⁸ Auch Craddock F. B., Hebr 30, meint, der Vf. denke hier schon an Kap. 7.

³⁹⁹ Vgl. Lünemann G., Hebr 74: „d. h. im historischen Sinne des Originals: ich habe durch die heute vollzogene Salbung zum theokratischen Fürsten dich eingesetzt.“ Vgl. 1 Sam 10,1; 15,17; 2 Sam 12,7; 2 Kön 9,3; Ps 2,2; 89,20f; siehe dazu Spicq C., Hebr II 20. Vgl. Collins J. J., Powers in Heaven 20: „‘God, your God’, ’ēlōhīm ’ēlobēkā, clearly reflects the need to distinguish between two ’ēlōhīm.“

⁴⁰⁰ Vanhoye A., De sessione caelesti 132; ebenso Riggenbach E., Hebr 25.

⁴⁰¹ Vgl. Spicq C., Hébr (Sources Bibliques) 65; Moffatt J., Hebr 14; Strathmann H., Hebr 80; Spicq, Notes II, 555 Anm. 3; Braun H., Hebr 40; Michel O., Hebr 119; Gräber E., Hebr I 86, und ebd. Anm. 109; Lane W. L., Hebr I 30; Strobel A., Hebr 24; Soden H. v., Hebr 24.

⁴⁰² Siehe Schenck K. L., Celebration 474: „Its language of anointing and the exaltation of a king above his companions not only echoes the royal title of ‘Christ’ but also foreshadows the imagery of Jesus and his brothers in 2:11-18. It is language of enthronement.“ Vanhoye A., Situation 132: „De fait, pris dans leur contexte ancien, les textes cités n’expriment pas une supériorité sur les anges, mais simplement une supériorité sur les hommes.“

Die folgenden Verse Hebr 1,10ff sind chiasmisch angeordnet; die Vv. 11aα und 12cβ entsprechen den Vv. 11aβ und 12cα. Ein Dreischritt illustriert in den Vv. 11b-12b den Zerfallsprozess der Welt, wobei alle Verba *Altern* und *Veränderung* aussagen: παλαιόω von *jung* zu *alt*,⁴⁰³ ἐλίσσω von *entrollt* zu *zusammengerollt*,⁴⁰⁴ ἀλλάσσω von *alt* zu *neu*.⁴⁰⁵

αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις,

καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,
καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς,
 ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται.

σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.

Ein schlichtes καί in V. 10. fügt Ps 101,26-28LXX als sechstes Zitat in unsere Perikope.⁴⁰⁶ Abhängig von V. 8a verstehen sich diese Worte als Aussage *über* den Sohn; David mag seinen Sohn als *Herrn* ansprechen können, sobald er sich als ihm überlegen erweist; von Gott aber sollte man dies besser nicht behaupten.⁴⁰⁷ Die Abweichungen zum uns bekannten Text der LXX verraten – wenn nicht schlicht einer anderen Textquelle entstammend – das stilistisch-rhetorische Können unseres Vf.s.⁴⁰⁸

LXX Ps 101,26-28	Hebr 1,10-12
κατ' ἀρχὰς σύ κύριε τὴν γῆν ἐθεμελίωσας καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί αὐτοὶ ἀπολοῦνται σὺ δὲ διαμένεις καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτούς καὶ ἀλλαγήσονται ⁴⁰⁹ σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν	σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί· αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.

Der Autor stellt σύ betont an den Anfang⁴¹⁰ und läßt κατ' ἀρχάς durch das Personalpronomen und den Vokativ κύριε gerahmt sein: Die Person des Schöpfungsmittlers steht im Zentrum der

⁴⁰³ Vgl. Dtn 29,4; Jos 9,13; Neh 9,21; Ps 6,8; 17,46; 31,3; 48,15; Hiob 13,28; 14,18; 21,7; 32,15; Sir 14,17; Jes 50,9; 51,6; 65,22; Bar 3,10; Klgl 3,4; Dan 7,25; 11,33; Hebr 8,13.

⁴⁰⁴ Das Verbum ἐλίσσω findet sich nur in Jes 34,4 und Hebr 1,12; vgl. Braun H., Hebr 43.

⁴⁰⁵ In Barn 15,5 „wechselt“ der (wiederkommende) Sohn Sonne, Mond und Sterne.

⁴⁰⁶ Zitate aus Ps 101LXX finden sich außerdem in Mk 12,35-37; 13,20f; Apg 2,34.

⁴⁰⁷ Gegen Guthrie D., Hebr 77, und Ellingworth P., Hebr 126.

⁴⁰⁸ D² 0243.365.629 lat lesen anstelle von Präsens διαμένεις Futur διαμενεῖς und folgen damit der LXX-Vorlage; vgl. Schröger F., Schriftausleger 66. Anstelle von ἐλίξεις lesen $\mathfrak{N}^*$ D* t vg^{cl-ww} und Ath ἀλλάξεις, sie folgen der Vorlage Ps 101,27LXX. Das zweite ὡς ἱμάτιον gehört nicht zum Zitat, der Sinn dieser Wiederholung dürfte den Zeugen D¹ K L P Ψ 0243.0278.33.81.104.365.630.1175.1241.1505.1881.2464. / 249 M lat syr sa^{ms} bo und Ath nicht verständlich gewesen sein (s.u.). Den Text bieten p⁴⁶ $\mathfrak{N}$ A B D* 1739 vg^{mss}. Dazu Sigismund M. / Kreuzer S. (Hrsg.), Schriftzitate 20: „Dass in Hebr 1,12 in Parallele zu ὡσεὶ περιβόλαιον zusätzlich zu ὡς ἱμάτιον finden ist, geht vermutlich auf die Überlieferung zurück. Jedenfalls ist kein spezifisches theologisches Interesse des Briefes an diesem Detail zu erkennen.“

⁴⁰⁹ Die LXX setzt zweimal hintereinander denselben Verbstamm (im MT הָבַח).

⁴¹⁰ Vgl. Venard L., L'utilisation des psaumes 256; Lane W. L., Hebr I 30.

Betrachtung, weniger der Zeitpunkt des Schaffens (vgl. Hebr 1,3).⁴¹¹ *Einrollen* ἐλίσσω anstelle von *ändern, austauschen* ἀλλάσσω vermeidet einerseits eine Wiederholung, andererseits ist das Bild stimmiger, wenn es vom *Einrollen eines Überwurfs* handelt.⁴¹²

Diese Änderung ist kaum durch Jes 34,4 bedingt: Ein Buch (=eine Schriftrolle) wird zusammengerollt (vgl. Offb 6,14).⁴¹³ Wäre dies im Sinne des Vf. gewesen, hätte er anstatt ὡς ἱμάτιον zu wiederholen, an dieser Stelle ὡς βιβλίου einsetzen können; vielmehr aber insistiert er auf der Gewandmetaphorik.⁴¹⁴ Für das Empfinden unseres Vf. wird ein „Überwurf“ (περιβόλαιον) wie eine Schriftrolle zusammengerollt, nicht „gewechselt“. Er rückt das Bild zurecht und wiederholt ὡς ἱμάτιον: Ein Gewand / ein Mantel wird nicht zusammengerollt, sondern „gewechselt“ (ἀλλαγήσονται).⁴¹⁵

Beide gemeinsam – Erde und Himmel – konstituieren die „Welt“.⁴¹⁶ Hebr 12,26f thematisiert deren neuerliche Erschütterung am Ende der Zeit⁴¹⁷ und ermutigt αὐτοί in Hebr 1,11a als Zusammenfassung dieser beiden Schöpfungsräume zu begreifen. Den Gegensatz (δέ) zu diesem *Vergehen*⁴¹⁸ bildet das *Bleiben* des Herrn.⁴¹⁹ Der Vf. bevorzugt an anderen Stellen das Simplex μένειν, das er in Hebr 7 auf Christus bezieht, in διαμένειν zeigt er sich hier aber seiner Vorlage Ps 101LXX verpflichtet.⁴²⁰

Nur nebenbei sei hier ergänzt, dass sich an dieser Stelle möglicherweise die für Hebr 1,3 vermerkte Position φέρων = *schaffen / zur Welt bringen* bestätigen könnte: Wie sollte denn auch ein Schöpfungserhalt durch den Sohn (φέρων = *tragen, erhalten*) in Hebr 1,3 mit ihrer Vergänglichkeit in Hebr 1,10ff in Einklang zu bringen sein?⁴²¹

⁴¹¹ Vgl. Meiser M., Die (möglichen) Zitate 46: „Die Voranstellung mag auktorial bedingt sein, um den Kontrast zwischen der Ewigkeit des Schöpfers und der Vergänglichkeit der Schöpfung auszudrücken.“

⁴¹² Siehe dazu aber Meiser M., Die (möglichen) Zitate 46f: „Der Verfasser des Hebräerbriefes mag ἐλίσσει bereits in seiner Vorlage vorgefunden haben, zumal kein redaktionelles Interesse an dieser Texttradition von Ps 101,27 weit verbreiteten Lesart nachweisbar ist.“

⁴¹³ Gegen Weiss B., Hebr 58 Anm. ** und Strobel A., Hebr 24.

⁴¹⁴ Vgl. Lane W. L., Hebr I 31.

⁴¹⁵ Dazu Venard L., L'utilisation des psaumes 256: „Le répétition au v. 12^b de ὡς ἱμάτιον (...) accentue le parallélisme avec le ὡσεὶ περιβόλαιον de 12^a.“ Dies übersieht Ellingworth P., Hebr 128, wenn er beide Kleidungsstermini für synonym hält. Das Altern eines Gewandes begegnet neben Ps 101,27 auch an anderen Stellen des Alten Testaments (vgl. Dtn 29,4; Jos 9,13; Neh 9,21; Job 13,28; Sir 14,17; Jes 50,9; 51,6); im Neuen Testament findet sich die Verbindung der beiden Stichworte nur hier. Philo spricht in Fug 20 vom Kosmos als Gewand des ewigen Logos, differenziert aber nicht weiter zwischen Himmel und Erde. Hebr 8,13 Perfekt aktiv von παλαιόω zielt nicht auf die Welt, sondern auf die Diatheke. Die Verbindung ἱμάτιον und ἀλλάσσω findet sich auch in 2 Sam 12,20: Δαυίδ ἥλλαξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. Ἀλλάσσω für sich alleine in Apg 6,14; Röm 1,23; 1 Kor 15,51f und Gal 4,20: Alle diese Stellen sprechen von einer Veränderung, einer Verwandlung, keine von Vernichtung (vgl. Hebr 12,27). Besonders die Aufzählung in Preis. Zaub XII (um 100 n. Chr.) 240-244 macht diese Zustandsveränderung beim Hören der göttlichen Stimme deutlich: Die Dämonen zittern, Sonne und Erde rollen sich zusammen, der Hades gerät in Verwirrung, Ströme, Meere, Sümpfe, Quellen gefrieren, Felsen bersten. All dies sind nicht die „Normalzustände“ der angeführten Elemente; ebenso wenig wie ein Mantel von Haus aus alt oder ein Überwurf zusammengerollt ist.

⁴¹⁶ Vgl. Michel O., Hebr 120.

⁴¹⁷ Hebr 12,26 verändert seine Vorlage Hag 2,6LXX: διότι τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν (vgl. Hag 2,21). Er stellt Himmel und Erde um und suggeriert durch sein hinzugesetztes οὐ μόνον – ἀλλὰ das beim ersten Mal nur die Erde, nicht aber der Himmel erschüttert wurde; wovon Hag und 2 Petr 3 aber nichts wissen. Für den Vf. wird, wenn das ἔτι ἅπαξ eintritt, auch der Himmel neu geschaffen.

⁴¹⁸ Entweder nimmt man in Fortsetzung des vorangehenden Futurs hier ebenfalls Futur oder aufgrund des Pendants in V. 12c hier wie dort Präsens. Vgl. Ellingworth P., Hebr 126: „The present quotation stresses the future more than the past, and the heavens rather than the earth.“

⁴¹⁹ So mit Lustig Chr., Tod 39.

⁴²⁰ Vgl. Braun H., Hebr 42f.

⁴²¹ So mit Costley A., Creation 146; ebd. 145 erinnert sie auf Philo, Her 36; Mut 256; aber auch Mk 4,8; Joh 12,24.

Σὺ δὲ ὁ αὐτός εἰ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν verdankt sich an dieser Stelle dem Zitat des Verfassers aus Ps 101,26-28LXX, ist aber sehr wahrscheinlich auch der Anlass für die Christus verherrlichende Formel in Hebr 13,8: Ἰησοῦς Χριστὸς χθες καὶ σήμερον ὁ αὐτός καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.⁴²² Wie einem modernen *story-telling*-Prinzip folgend kommt unser Rhetor gegen Ende seiner Ausführungen auf Aspekte des Anfangs zurück und fasst so seine Ausführungen gekonnt zusammen, indem er sie „abrundet.“

Mancherorts in der exegetischen Fachliteratur versucht man, αὐτοί zu Beginn von Hebr 1,11a auf οἱ οὐρανοί zu beschränken⁴²³ und solche *Himmlichen* als *Engel* zu deuten.⁴²⁴ In Hebr 9,23f und 12,22ff stehen „die Himmel“ „einem Himmel“ gegenüber; sie alle beschreiben einen Ort. *Der Himmel* scheint hierbei der Wohnort Gottes (vgl. Hebr 9,24) bzw. der Aufenthaltsort des Sohnes zu sein (vgl. Hebr 12,25), *die Himmel* im Plural offenbar Schichten darunter, die die Urbilder (vgl. Hebr 9,23), das himmlische Jerusalem (vgl. Hebr 12,22) und die Gemeinde der Erstgeborenen (vgl. Hebr 12,23) beheimaten. Hebr 4,14 wäre mit dieser Lesart noch vereinbar, wenn *die Himmel* vom Sohn durchschritten werden müssten, um seinen Zielort zu erreichen. Hebr 8,1 fügt sich hier schon nicht mehr, der Thron Gottes steht *in den Himmeln*. Hebr 11,12 zielt im Sg. nur auf das sichtbare Firmament; in 12,26 ist der Himmel der eschatologischen Erschütterung ausgesetzt, was schlechterdings vom Wohnort Gottes gelten kann.⁴²⁵

Hebr 7,26 wiederum ist unter diesem Vorzeichen auffallend zweideutig: Ist unser Hohepriester *höher geworden als die Himmel* (die er durchschritten hat) oder *ist er erhabener geworden als die Engel* (vgl. Hebr 1,4)? Das Oppositum „Sünder“ lässt dies offen; einerseits wäre der Sohn ihnen und den Engeln überlegen, andererseits bedeutet sein Scheiden von den Sündern auch seine Erhöhung in den Himmel.⁴²⁶ Wieder einmal „spielt“ unser Vf. mit den sich anbietenden Nuancen und

⁴²² Dazu Woschitz K. M., De Homine 280: „Der, dem die Glaubenden konfrontiert sind, lässt sich offenbar mit der Zeit interpretieren und teilen, bleibt aber unteilbar in der geteilten Zeit. Er geht mit ihr, ohne sie zu verlieren. Er ist ihr unterworfen und vollendet sie. Schon in 1,12 klingt das Motiv an, wenn Ps 102 auf Christus intoniert wird. In Schöpfung und Weltende, im Gründen der Erde und im Einrollen der Himmel ist er ‚derselbe‘“. Vgl. Cullmann O., Christus und die Zeit 60.

⁴²³ Siehe Weiss B., Hebr 58 Anm. *, wegen des folgenden πάντες könne sich αὐτοί nur auf οὐρανοί beziehen; ebenso Lünemann G., Hebr 84. Gräßer E., Hebr I 91, meint, von „zusammenrollen“ könne man nur im Fall der „Himmelszelte“ (Ps 104,6; Hiob 9,8) reden, nicht im Bezug auf die Erde. Ellingworth P., Hebr 128, möchte αὐτοί auf beide Elemente bezogen wissen.

⁴²⁴ Vgl. Riggenbach E., Hebr 24; Braun H., Hebr 42. Kübel R., Hebr 94, zitiert für diese Gleichsetzung Bengel, meint aber schließlich, ein solches Verständnis „verbietet das Folgende“. Bill III 680 bemüht V. 11 als Argument gegen diese Gleichsetzung, bietet aber rabbinische Parallelen für eine solche Deutung. Mach M., Entwicklungsstadien 76, qualifiziert „Himmel“ als „biblischer Hofstaat-Terminus“, vgl. Ps 89,6; 148,1ff. Ebd. 78f: „Allerdings haben die Übersetzer von Dtn 32,43 den Hofstaat-Namen שמים/Himmel nicht als solchen identifiziert und ihn daher wörtlich mit ‚Himmel‘ übertragen. Οὐρανοί ist im Rahmen der theologischen Auffassungen der LXX scheinbar nicht so problematisch wie ‚Gottes-Söhne.‘“ Schäfer P., Rivalität 24, versteht in der Wendung „Herr der Himmel“ in 1 Kön 22,19; 2 Kön 17,16; Jes 24,21; Dan 8,10; 2 Chr 18,18; Neh 9,6; Job 38,7 die Himmel als ein „Heer der Sterne“ bzw. ein „Heer der Engel“. In 1 QH 3,22 sind die Himmelssöhne vermutlich die Engel; vgl. Hen(aeth) 6,2; 13,8; (12,4); 101,1. Zum Himmel als Aufenthaltsort der Engel vgl. Gen 21,17; 22,11.15; 28,12; Mt 18,10; 22,30; 24,26; 28,2; Mk 13,32; Lk 2,15; 22,43; Gal 1,8; Offb 6,14; 10,1. Vgl. Gig 6f; Sacr 5; Conf 174; Plant 14; Virt 74. „Himmel“ als Umschreibung für Gott ist bekannt, z. B. das Königreich der Himmel = Königreich Gottes; vgl. Bousset W. / Gressmann H., Religion 314. Mach M., Entwicklungsstadien 183, über Ps.-Phokylides: „Wörtlich verstanden sind die Kinder des Ouranos die griechischen Götter.“ Ferner Danielou J, Théologie 174.

⁴²⁵ Mit Luck U., Geschehen 207: „Es ist offenkundig, daß die Aussagen über den Himmel sich nicht in ein einheitliches Schema bringen lassen.“

⁴²⁶ Freilich entsteht diese Idee αὐτοί auf οἱ οὐρανοί zu beziehen, nicht grundlos. Da ist zuerst die mehrmalige Setzung von πάντες in Hebr 1,6b.11b und 14a, das zweimal die *Engel* meint – eventuell wollte man deshalb auch in V. 11b an sie denken. Und dann fehlt in Hebr 2,8 ausgerechnet der Versteil Ps 2,7aLXX: καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου: Dieses Zitat lässt sich auf die Erdenzeit des Sohnes beziehen, die ihn unter die Engel erniedrigt, also kann er nicht gleichzeitig über sie gesetzt sein, wenn als der Hände Werke in V. 7 noch die Engel gemeint waren. Dazu Meiser M., Die (möglichen) Zitate 34f: „Inhaltliche Gründe sprechen für eine bewusste Auslassung durch den Autor: Der Sohn ist selbst Schöpfer (vgl. Hebr 1,2.10; 2,10), nicht nur Herr über die

Konnotationen seines Vokabulars, das Leser wie Ausleger zum Innehalten und Nachdenken animiert. Oft genug ist das zwischen den Zeilen Gesagte Quell neuer Inspiration, damals wie heute.⁴²⁷

Die Anrede „Herr“ (κύριε) für den Sohn finden wir ganz selbstverständlich an vielen Orten des Neuen Testaments; ihn aber „Gott“ zu nennen, lässt aufmerken:⁴²⁸ „This is the only place in the New Testament where the Son is described simply as ὁ θεός (contrast John i.1).“⁴²⁹

Während manche versuchen, diesen Passus kleinzureden,⁴³⁰ vermeinen andere Schriftgelehrte hier „auf eine Krone ntl. Christologie [zu stoßen], formuliert aus dem Wort (noch nicht wie in der späteren Kirche philosophisch-ontologisch).“⁴³¹

Beachten wir die Ausdruckweise unseres Autors aber genauer: „Mit κύριος bezeichnet Hebr entweder Gott (so besonders in AT-Zitaten, in denen aber auch gelegentlich Christus verstanden wird) oder Jesus, und zwar insbesondere den Irdischen (so in 2,3; 7,14; wohl auch in 13,20).“⁴³² Lässt sich dieses „gelegentlich“ genauer fassen?

Einige Exegeten halten es für denkbar, dass sich die Vokative in den Versen Hebr 1,8b und 10b auf den Vater beziehen und nur das Folgende auf den Sohn; das eingeschobene καί in V. 8c und die Voranstellung des Personalpronomens in V. 10b würden diese Absicht belegen.⁴³³ In Hebr 7,14 und 13,20 ergänzt unser Vf. zur Verdeutlichung seiner Aussage durch ein Possessivpronomen: ὁ κύριος ἡμῶν;⁴³⁴ an anderen Stellen handelt er vom *Sohn* bzw. dem *Sohn Gottes*. Einzig Hebr 2,3

Schöpfung. Nicht wenige neutestamentliche Textzeugen zu Hebr 2,7 ergänzen diese Zeile, wohl in der Absicht, dem Autor des Hebräerbriefes die komplette Zitation des Textes zu attestieren.“ Ersteres reicht allerdings nicht aus, da πάντες zweimal in einem Zitat zu stehen kommt und das dritte πάντες wie auch die Formulierungen in den Vv. 5a und 13a die Gesamtheit der Engel einholen möchte. Zweiteres ist m. E. ein Zirkelschluß: Ps 2,7aLXX fehlt, weil in der Tradition der LXX und des hellenistischen Weltbildes χειροποίητος negativ besetzt ist und nicht von Gott behauptet werden sollte (vgl. Hebr 9,11.24; u. a. Weish 14,8; Dan 5,4.23; 6,28). Ps 8,7aLXX fehlt nicht etwa deswegen, weil sein Inhalt noch eschatologisch ausstehend ist; gerade im Duktus von Hebr 1,2bα hätte man so formulieren können. Und schlußendlich kann nicht αὐτοί in V. 11a nur auf die Himmel zu beziehen sein, Hebr 12,26 betont nachdrücklich, dass Erde und Himmel *gemeinsam* erschüttert werden. Gerade weil *diese Welt* vergeht, können wir eine *kommende Oikoumene* erwarten (vgl. Hebr 2,6), die der Sohn in seiner Erhöhung eröffnete (vgl. Hebr 1,6). Dennoch bleibt hier eine gewisse Ambiguität.

⁴²⁷ Vgl. Loader W. R. G., John and Hebrews 338, der Leser muss lernen, auf des „author’s silences“ zu achten.

⁴²⁸ So Craddock F. B., Hebr 30: „the most shocking feature of the quotation: the king, and hence the Son, is called *God*.“ Davies J. H., Hebr 23: „This is remarkable in the New Testament, whose writers usually imply as much but do not state it.“ Vgl. in diesem Sinne Joh 1,1; 20,28; Röm 9,5; 2 Thess 1,12; Tit 2,13; 2 Petr 1,1.

⁴²⁹ Montefiore H. W., Hebr 47.

⁴³⁰ Manche Schriftausleger weisen mildernd darauf hin, die Göttlichkeit werde dem Sohn nur im Zitat, nicht in den eigenen Worten des Vf. zugesprochen; so etwa Braun H., Hebr 39, und Lünemann G., Hebr 81. Dazu Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 607: „The application of the Greek word κύριος to Christ played a great role in early Christian thinking about Christ, but our author does not follow this line elsewhere.“ Ellingworth P., Hebr 122: „Neither title, however, is emphasized or expounded here or later in Hebrews. The point of the quotation must therefore be thought elsewhere.“ Vgl. Rohr I., Hebr 12f; Kübel R., Hebr 94; Schunack G., Hebr 27; Strathmann H., Hebr 80; Anderson D. R., King-Priest 141; Koester C. R., Hebr 195; Smith R. H., Hebr 38f; Morris L., Hebr 19.

⁴³¹ So Karrer M., Hebr 144.

⁴³² Walter N., Christologie 156.

⁴³³ Vgl. Michel O., Hebr 176 Anm. 4; Übelacker W. G., Appell 145. Das zweimalige ὁ θεὸς ὁ θεός σου erlaubt nicht, den ersten Nominativ auf den Sohn zu beziehen, den zweiten aber auf Gott. In der LXX begegnet die Folge zweier Nominative „Gott“ in Jud 9,4; Ps 21,2 und 62,2 (als Gebetsruf „Gott, mein Gott“); Jud 13,11 („mit uns Gott, unser Gott“); Ps 42,4 (Lob für „Gott, meinen Gott“); Ps 47,15 („Dieser ist Gott, unser Gott in Ewigkeit“); Ps 50,16 („Gott, Gott meines Heiles“); Ps 66,7 („Es segne uns Gott, unser Gott“) und Ps 71,18: („Gepriesen sei Gott, der Gott Israels“). In all diesen Fällen beziehen sich *beide* Nominative auf Gott; im Falle der Gebetsrufe sind sie als Vokativformen zu verstehen, das nachgetragene Possessivpronomen dient der Identifizierung Gottes als des persönlichen Gottes, an den man sich in Not und Herzeleid vertrauensvoll wenden darf.

⁴³⁴ Soden H. v., Hebr 26, notiert: „eine wesentliche Abweichung von Pls, Eph, Pt, Act.“.

würde ὁ κύριος absolut gebraucht dem Sohn zuschreiben.⁴³⁵ Offenbar sind in dieser Hinsicht Hebr 1,8ff und Hebr 2,3 die beiden einzigen interpretationsanfälligen Passagen.

Vater		?	Sohn		
ὁ θεός	ὁ κύριος	ὁ θεός ὁ κύριος	ὁ κύριος ἡμῶν	ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ	ὁ υἱός
1,1.6.9		1,8 1,10			1,2.5.8
2,4.9.13.17		2,3			(2,6)
3,4.12					3,6
4,4.9.10.12				4,14*	
5,1.4.10.12					5,5.8
6,1.3.5.6.7.10.13.17.18				6,6	
7,1.19.25	7,21		7,14	7,3	7,28
8,10	8,2.8.9.10.11				
9,14.20.24					
10,7.12.21.29.31.36	10,16.30		10,29		
11,3.4.5.6.10.16.19.25.40					
12,2.7.15.22.23.28.29	12,5f.14				
13,4.7.15.16.20	13,6		13,20*		

* in Verbindung mit dem Eigennamen Jesus

Die Zitateinleitung in V. 8a duldet kaum Zweifel, dass sowohl mit „Gott“ als auch mit „Herr“ an dieser Stelle der Sohn gemeint ist. Seine Zurückhaltung an anderen Stellen illustriert, dass unser Vf. entweder noch von einer späteren dogmatischen Lesart dieser Schriftstellen entfernt steht⁴³⁶ oder aber schlicht unsere Verwunderung nicht teilt.⁴³⁷ „The author must have been accustomed to the outright ascription of divinity to the Son, for he shows here not the slightest embarrassment.“⁴³⁸ *Kyrios* in Hebr 2,3 dagegen ist – wie noch zu zeigen sein wird – weniger eindeutig als man auf den ersten Blick meint.

Hebr 1,13-14

Die Verse 13 und 14 beschliessen das erste Kapitel. Hebr 1,13a nimmt Anleihe am eröffnenden V. 5a: „Die Engel“ rahmen von Neuem Beginn und Ende der Verseinheit (τῶν ἀγγέλων – πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα).⁴³⁹ Der Unterschied zwischen dem Sohn und den Engeln, sein κρείττων γενόμενος (V. 4), liegt in seinem besseren Namen = Sohn, der ihn über die Engel erhöht und an Gottes Seite Platz nehmen lässt, während die Engel dienstefrig Ausgesandte bleiben. „Dienstbare Geister“ ist eine Zusammenschau der beiden Hälften des vierten Zitates in Hebr 1,7; das Stichwort *erben* rührt aus V. 1,2 (*der Sohn als Erbe, die Gemeinde als Erben*), *Rettung* weist voraus

⁴³⁵ Vgl. Übelacker W. G., Appell 146f. Hahn F., Hoheitstitel 94f, vermutet an dieser Stelle das Nachwirken einer profanen Anrede Jesu. Sollte der unmittelbare Kontext das fehlende Personalpronomen ausgleichen?

⁴³⁶ Siehe Greer R. A., Jesus of Hebrews 249: „Describing some of the interpretations of Hebrews put forth during the period of the first four general councils underlines the importance of the theological framework that shaped them.“ Siehe auch Hughes P. E., Hebr 66: „but the apparent anomaly is resolved by the consideration that as the eternal Son, the Second Person of the Blessed Trinity, the Son is indeed God (cf. Jn. 1:1), while as the incarnate Son, and specifically in relation to his human nature, it is natural for him to speak of God as *his God* (cf. Jn. 20:17).“ Vgl. Harris M. J., translation 162; Backhaus K., Licht vom Licht *passim*.

⁴³⁷ Übelacker W. G., Appell 145: „Das Sitzen zur Rechten impliziert die Erhöhung und unmittelbare Nähe zu Gott, ein Bei-Gott-sein und die Teilnahme an der Machtausübung und Herrschaft Gottes.“ Smith R. H., Hebr 37: „All these terms express Jesus’ unique closeness to the Father.“ Vgl. Loader W. R. G., Sohn 15-21.

⁴³⁸ Montefiore H. W., Hebr 47. Anders Vanhoye A., Situation 179, müsse die Prädikation „Gott“ auf die Zuhörer schockierend gewirkt haben. Für Strathmann H., Hebr 80, geht es um „die ewige, ja göttliche Herrnstelle des Sohnes“.

⁴³⁹ Mit Smith R. H., Hebr 40: „The author wraps his bouquet of poetic and oracular passages in a prose comment.“

auf V. 2,3. Standen in Hebr 1,5f zwei rhetorische Fragen zu Beginn, so finden wir sie auch am Ende wieder. *Zu keinem der Engel wurde jemals dies oder jenes gesagt*, dieser Einsicht müssen sich die Hörer unweigerlich fügen.⁴⁴⁰ Die durch Gott inspirierten Texte der Heiligen Schriften zeigen es einwandfrei und schließen jeden Widerspruch aus; die logische Argumentationsweise appelliert an die *ratio* der Zuhörer.⁴⁴¹

Unser siebtes und letztes Zitat spannt als Schriftbeleg den Bogen zurück zu Hebr 1,3cd: *κάθου ἐκ δεξιῶν μου – ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ*. Gleichzeitig artikuliert es explizit den eschatologischen Vorbehalt im Denken unseres Vf.s., wiederum fest verankert im untrüglichen Zeugnis des Wortes Gottes, wie es uns die Heilige Schrift tradiert. Die in Hebr 1,5 einsetzende Erhellung des Exordiums gelangt an ein erstes Ende; Hebr 2 wird neu einsetzen und einen weiteren Aspekt ausleuchten.

^{13a} πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ^{13b} ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου; ^{14a} οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα ^{14b} εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;

Hebr 1,13a hebt im Unterschied zu V. 5a mit einem auffällig exponierten **πρὸς** an, das ebenso wie die bisherigen Zitateinleitungen als „über“ und nicht als „zu“ verstanden werden will; der Vergleich mit V. 5a verstärkt diese Einsicht. Auch am Ende des ersten Kapitels werden die *Englischen Scharen* nur als Gruppe ohne individuelle Differenzierung wahrgenommen: **τίνα ... τῶν ἀγγέλων**.

Das Perfekt **εἶρηκεν** setzt einen – wie *κεκληρονόμηκεν* in Hebr 1,4b – die bisherigen Ausführungen vorläufig abschließenden Punkt, um im nächsten Schritt ein neues Thema zu eröffnen. Nur in V. 13a wird das präsentische *λέγει* (Vv. 6a, 7a, impliziert in 8a; V. 5a bot einen Aorist) durch eine historische Verbform ersetzt.⁴⁴² **Ποτε** kennen wir schon vom Beginn unserer Perikope (vgl. Hebr 1,5). Solcherart werden die „rhetorischen Fragen nach einer Reihe von Schriftzitaten [zu] 'rhetorische[n]' Antworten des Verfassers anstelle der Hörer/Leser.“⁴⁴³

Anders als Mt 22,44; Mk 12,36; Lk 20,42f und Apg 2,34f zeigt V. 13b Gott als Sprecher dieses Zitates aus Ps 109,1LXX; wiederum ein Königpsalm. Er fordert seinen Sohn auf, an seiner Rechten Platz zu nehmen (**κάθου**, Imperativ).⁴⁴⁴ Dies ist die Schriftbasis, die den Bogen zurück zu V. 3d schlägt, der bereits das Sich-Setzen Jesu thematisiert hatte.⁴⁴⁵ Für unseren Hebr ist das Platznehmen Jesu die Erfüllung dieser uralten Prophetie, die bis in die Zeit des Vf.s (wenn überhaupt), so nur eine vorläufige Antwort erfahren hatte.

Trotz dieses Rekurses unserer Stelle auf V. 3 lesen wir zwei unterschiedliche Präpositionen: *ἐν δεξιᾷ* und **ἐκ δεξιῶν**: Während der Vf. sich in seinem eigenen Formulieren die Freiheit behält, auf *ἐν δεξιᾷ* zu ändern (vgl. 8,1; 10,12; 12,2), bleibt er im wörtlichen Zitat seiner Vorlage

⁴⁴⁰ Vgl. Ellingworth P., Hebr 112.130. Smith R. H., Hebr 44: „**Not to angels** could stand as title to the whole section beginning at 1:4.“ [Hervorhebung im Text.]

⁴⁴¹ Vgl. Pilhofer P., Neue Testament 453.

⁴⁴² Mit Ellingworth P., Hebr 110: „finite verbs are seldom used in Hebrews to introduce quotations“.

⁴⁴³ Übelacker W. G., Appell 146 Anm. 22. Für Gräßer E., Hebr I 71.93, ist *ποτέ* mit „niemals“ zu beantworten.

⁴⁴⁴ Siehe Montefiore H. W., Hebr 49, *κάθου* „implies that the Lord has not only taken his seat but continues his heavenly session.“

⁴⁴⁵ Vgl. Smith R. H., Hebr 39; Ellingworth P., Hebr 102. Einzig Mk 16,19 formuliert wie der Hebr *ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*, während in Apg 7,55 Stephanus in der Vision des offenen Himmels Jesus zur Rechten Gottes *stehen* sieht. Möglich, dass dieses *Sitzen des Sohnes* im Vergleich zu den *stehenden Priestern* (vgl. Hebr 10,11) eben jenen Rangunterschied andeuten soll, der im Folgenden roter Faden seiner Ausführungen werden wird. Während im Alten Testament und Neuen Testament Engel und Priester zumeist stehend vor Gott porträtiert werden (vgl. 1 Kön 22,19; Jes 6,2; Sach 3,4.7; Dan 7,10; Hen(aeth) 39,12; 40,1; Lk 1,19; Apg 7,11; 8,2), sitzen in Hen(sl) 24,1 auch Gabriel und Henoch in Ascls 11,33.

ausgesprochen treu.⁴⁴⁶ Ein Hinweis mehr auf Schriftkenntnis und rhetorisches Geschick unseres Autors.

In V. 13c ordnet ἕως dieser Erhöhungs-Einladung Gottes an den Sohn eine temporale Zielangabe nach:⁴⁴⁷ Der Sohn möge sitzend abwarten, bis Gott selbst (Θῷ) ihm „den entscheidende[n] Dienst“⁴⁴⁸ der Unterwerfung der Feinde leisten wird. Eben weil dies noch aussteht, kann er die Regentschaft über die kommende Oikoumene, zu der er bestimmt ist, noch nicht antreten (vgl. Hebr 2,6.8; 10,13). Dieses Eingreifen Gottes zu einem (vorher-)bestimmten Moment bleibt für unseren Vf. mit Hebr 10,25 ganz in biblischen Bahnen *der Tag des Herrn*.⁴⁴⁹ Mag auch das unerschütterliche Reich in der Erhöhung des Sohnes bereits inauguriert sein, vollumfänglich installiert ist es noch nicht. Der Vf. insistiert auf einer *Zwischenzeit* zwischen der Inthronisierung und der Unterwerfung seiner Feinde.

Wer sind diese Feinde?⁴⁵⁰ Im Gegensatz zu 1 Clem 36,5f schweigt der Hebr auffallend über etwaige irdische Verfolger seiner Gemeinde.⁴⁵¹ V. 13c richtet sich auch nicht warnend an jeden, der in der Gefahr steht, Feind Christi zu *werden*; dies auf dem Hintergrund der Annahme drohender Glaubensmüdigkeit der Hebr-Gemeinde gedacht.⁴⁵² Hinter τοὺς ἐχθρούς σου sind auch nicht Engel zu vermuten, der Sohn ist ja *jetzt schon* (und nicht erst später) über sie erhaben (siehe Perfekt in Hebr 1,4).⁴⁵³ Die Feinde sind vielmehr jene, die sich dem Worte Gottes in den Propheten und in einem Sohn willentlich verschließen; jene, die nicht das Heil erben sollen / wollen (siehe Hebr 1,14). Blicken wir vorausschauend auf Hebr 3f, dann könnten diese Feinde just jene sein, die auf Gottes Wort nicht hören und an seiner wirkmächtigen Präsenz in ihrer Mitte an jenem historischen *Heute* auch in der Endzeit der Gemeinde wiederum zweifeln; siehe Hebr 4,7. *Die Feinde* wären so mitten unter uns, ja in uns, wenn wir durch neuerliches Sündigen Christum gleichsam noch einmal kreuzigen (vgl. Hebr 6,6).

⁴⁴⁶ Diese Abwandlung ist also nicht „rätselhaft“, wie Gräßer E., Hebr I 65 schrieb. Frankowski J., *Early Christian Hymns* 190, widerspricht sich in diesem Punkt. Vgl. Röm 8,34; Kol 3,1; Eph 1,20.

⁴⁴⁷ Für Hughes P. E., Hebr 70, ist die Zeitangabe ἕως ein „terminus ad quem“; Kübel R., Hebr 94, V 13. bezeichne den Zweck, zu dem die sessio ad dexteram stattfand.

⁴⁴⁸ Michel O., Hebr 124.

⁴⁴⁹ Mit Strathmann H., Hebr 76: „Verwirklicht wird dies Verhältnis erst in Zukunft.“ Und vermutlich beginnt nach dieser Unterwerfung der Feinde das Endgericht, zu dem sich der Sohn wiederum – kurzfristig – von seinem Thron erhebt, um seine Richterrolle aufzunehmen (vgl. Hebr 9,27). Hebr 10,12f verbindet 1,3 und 1,13 und bestätigt diese Interpretation: 10,12f οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ (der Wechsel in die passive Formulierung verdankt sich vermutlich der Angleichung von τεθῶσιν an ἐκάθισεν). Hebr 10,25 verweist den Leser mit dem zu unterscheidenden *berannahenden Tag* auf ein *endgültiges Finale* am biblischen Tag des Herrn, der die Unterwerfung auch der letzten Feinde (vgl. Hebr 1,13) bringen wird. Ἐπ’ ἔσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων kann auch deshalb nicht – wie die Textanalyse zutage gefördert hatte – einfachhin mit „am Ende dieser Tage“ wiedergegeben werden.

⁴⁵⁰ Gräßer E., Hebr I 93, bleibt unklar, wenn er auf „Feinde“ in Hebr 2,5-18 verweist. Ellingworth P., Hebr 131f, lässt die Frage offen.

⁴⁵¹ Vgl. dazu Wessbrandt M., *Covenant* 258.

⁴⁵² Vgl. Strobel A., Hebr 24: „Unverkennbar schwingt in diesem Zitat bereits ein warnender Ton mit. Ihm wird später ausführlicher Rechnung getragen.“ Vgl. Eph 1,20ff; 1 Petr 3,22; 1 Kor 15,23-28.

⁴⁵³ Dies meint Cullmann O., *Christus und die Zeit* 185. Siehe ebd.: „Und weiterhin ist es nun höchst bedeutsam daß gerade in unserem mit der Erwähnung der ἔξουσίαι eingeleiteten Abschnitt des 13. Kapitels des Römerbriefes auf diese ἔξουσίαι, die hinter dem konkreten Staat stehen, die gleichen Ausdrücke διάκονος (v. 4), λειτουργοί (v. 6) angewandt werden, die in der Bezeichnung der unterworfenen Mächte im Hebräerbrief enthalten sind.“ Spicq C., Hebr II 21; Michel O., Hebr 123, und Vanhoye A., *Situation* 218f, sprechen in hellenistischer Manier lieber von „Dämonen“. Vgl. Deichgräber R., *Gotteshymnus* 189: „Die absolute Vorrangstellung Christi über alle anderen Mächte war gerade im hellenistischen Raum keineswegs selbstverständlich. Die hellenistischen Gemeinden waren vor allem von der Frage bewegt, wer denn eigentlich die Macht in dieser Welt ausübe. Viele Christushymnen feiern die Erhöhung Christi über alle kosmischen Mächte und Gewalten, und solche Lieder werden den Gemeinden vorgehalten, die in der Gefahr standen, diese Mächte zu fürchten und zu verehren.“

Es sollte nicht übersehen werden, dass unser Text hier bereits zum zweiten Mal das Verbum τίθημι verwendet; so wie in Hebr 1,2 der Sohn zum Erben eingesetzt wird, werden seine Feinde hier in Hebr 1,13 zu dessen Fußschemel gemacht. Ein drittes und letztes Mal gebraucht es unser Vf. in Hebr 10,13, wo er just wiederum Ps 110,1 bemüht. *Jesu Erhöhung* an die Rechte Gottes (siehe Hebr 1,3) und die *Unterjochung seiner Feinde* sind zwei einander ergänzende Facetten derselben Erzählung über diesen Sohn. Wir nehmen an, dass die Wahl des Verbums in Hebr 1,2 bereits dem vorbereiteten Zitat in Hebr 1,13 geschuldet ist und der Vf. hier bewusst eine Klammer um diese Verse schließen wollte. Insofern werden die Feinde hier zum Schemel seiner Füße *gemacht* und nicht *gelegt*.

Hebr 1,13 teilt sich – der Vorlage Ps 109,1LXX treu – mit Lk und der Apg das Wort ὑποπόδιον anstelle von ὑποκάτω wie bei Mk und Mt;⁴⁵⁴ ὑποκάτω begegnet aber seinerseits in Hebr 2,8 als Zitat von Ps 8,7LXX, der Rekurs an dieser Stelle zu V. 13 ist so deutlich markiert.

In V. 14a führt οὐχί diesen Vergleich zwischen Sohn und Engeln an sein vorläufiges Ende. Die Vv. 13 und 14 verhalten sich zueinander wie die Vv. 5 und 6: Als dienstbare Geister entbieten die Engelsscharen dem Sohn ihre Proskynese. Der Vf. kann auf dem Hintergrund dieser Schrifttexte nichts anderes als Zustimmung seitens seiner Zuhörer erwarten.⁴⁵⁵

Alle Engel sind – πάντες ist betont vorangestellt (vgl. Hebr 3,16; 4,13; anders 9,22) – λειτουργικά πνεύματα.⁴⁵⁶ Je ein Element der beiden Hälften von V. 7 bezeichnet hinreichend die Aufgabe der Engel,⁴⁵⁷ der Vf. denkt hier bereits an seine Ausführungen in Hebr 2,1-4. V. 14b insistiert und präzisiert, Engel sind εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα.⁴⁵⁸ Es wäre vielleicht ein Missverständnis anzunehmen, die Engel würden in V. 14 *der Gemeinde* des Hebr untergeordnet werden (wie 1 Kor 6,3); ihren Dienst erbringen sie ausschließlich der sendenden Gottheit.⁴⁵⁹ Hebr 13,2 illustriert das Verhältnis zwischen Engel und Menschen sehr anschaulich-konkret auf dem Boden biblischer

⁴⁵⁴ Bei Mk findet sich ὑποκάτω zudem in 6,11 und 7,28; Mt verwendet es von 5,35 abgesehen sonst nicht mehr, Lk aber in 8,16 und Joh in 1,50. In der Offb begegnet ὑποκάτω in 5,3.13; 6,9 und 12,1. ὑποπόδιον demgegenüber finden wir in Mt 5,35; Apg 7,49 und Jak 2,3; gar nicht aber bei Mk und abgesehen von unserer Vergleichsstelle kein zweites Mal bei Lk.

⁴⁵⁵ So Braun H., Hebr 45. In All III 58 formuliert Philo eine rhetorische Frage, deren Antwort mit οὐχί eingeleitet wiederum in Form einer stilisierten Frage gegeben wird; vgl. dazu Thyen H., Stil 45.

⁴⁵⁶ Vgl. Abr 115 und Virt 74; siehe Williamson R., Philo and Hebrews 186.195.

⁴⁵⁷ Lane W. L., Hebr I 32, liest Vers 14 als „an exegetical comment on Ps 104:4, quoted in v 7.“ Deshalb ist λειτουργικός nicht einfach nur als Epitheton vorangestellt, wie Gräßer E., Hebr I 94 meint. DeSilva D. A., Perseverance 102, betont, eine negative Qualifizierung der Engel kann nicht alleine am Wort „Diener“ festgemacht werden wollen, vgl. Schille G., Basis 275.

⁴⁵⁸ Vgl. Hughes P. E., Hebr 71: „They are, as their name indicates, *sent forth*.“ Engel werden ausgeschiedt, bspw. in Apg 11,29; 3,20.26; demgegenüber stehen sie vor Gott in Lk 1,19; Offb 8,2; Dan 7,10. Die einzige Variante bieten B sa; Or^p: διακονίας anstelle von διακονίαν. Vgl. Davidson M. J., Angels at Qumran 314: „All of these angels who serve by assisting in the operation of the cosmos can be called ministering angels.“ Bietenhard H., Die himmlische Welt 104f: „Die Dienstengel haben bei den Rabbinen im allgemeinen die Aufgaben, die in den Pseudoepigraphen den Elementar- und Naturengeln zukommen; sie bilden weiter den himmlischen Hofstaat Gottes, dem sie lobsingend.“ Vgl. Mach M., Entwicklungsstadien 60-63. Auch wenn der Hebr die rabbinische Bezeichnung „Engel des Dienstes“ gekannt haben sollte, die nur einer bestimmten Gruppe von Engeln zugesprochen wurde, so ist im „ganzen [...] die Engellehre des Hebr einfacher als die rabbinische, einfacher auch als die gnostische.“, so Michel O., Hebr 117. Vgl. Bill III 680f; Virt 74; All III 177f; Gig 12,6; Som I 141 ff; 1 Clem 34,5.

⁴⁵⁹ Vgl. Ellingworth P., Hebr 133: „it is better to think of God as the implied agent in v. 14 also.“ Vgl. Riggensbach E., Hebr 26 Anm. 64; Ps. Aristas 88; 1 Kor 6,3; Eph 1,20f; 1 Petr 3,22. Spicq C., Hebr II 23: „L’ange est un secours divin donné aux élus.“ Vgl. Montefiore H. W., Hebr 50: „Illustrations of their work can be found in Acts x. 3 and xii. 8.“; ähnlich Schunack G., Hebr 28: „traditionell wäre dies Fürsprache, Fürsorge, Geleit und individueller Schutz.“. Ferner Rohr I., Hebr 13: „Die Kindheitsgeschichte Jesu und die Schicksale der jungen Kirche sind eine glänzende Schilderung dieses Dienstes.“

Erfahrung: Gastfreundlich sollen sie aufgenommen werden; der Gast aber ist der Bediente, nicht der Dienende.⁴⁶⁰

Jene Gruppe, auf die die Sendung der Engel zielt, wird durch **διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν** umschrieben. *Heil* (vgl. Hebr 2,3.10) kann demnach ebenso *ererb*t werden wie schon ein *Name*; vgl. Hebr 1,4b.⁴⁶¹ Die Präposition **διὰ** begegnet hier bereits zum vierten Mal im Textverlauf, hier erstmals mit dem Akkusativ; eine Anmerkung, die für Hebr 2 von Bedeutung ist. Unversehens wandert das Stichwort „erben“ vom Sohn (1,2), zu den „Söhnen“ (1,14);⁴⁶² es betrifft die beiden gleichermaßen insofern, als „*μέλλειν*“ sagt, was nach göttlichem Ratschluss zukünftig geschehen soll, vgl. 11,8“.⁴⁶³ „At a deeper level, the indication of an interim period of Christ's rule (v. 13) and the reference to future 'heirs of salvation' (v. 14) complement one another.“⁴⁶⁴ Wenn Gottes Reich am Ende der Zeit sichtbar vollendet wird, gehören die Heilswilligen zu den glücklichen Auserwählten. Sie werden das Heil erben, weil sie im Gegensatz zu allen anderen *den richtigen Namen* kennen.

Dem Stamm **ἀποστέλλω** begegnen wir wiederum in einem Substantiv in Hebr 3,1; **ὁ ἀπόστολος** als Titel des vom Vater gesandten Sohnes (vgl. Hebr 1,2; 10,5). Wir werden hier an die Verse Hebr 1,1.2a erinnert, die den Sohn in die Traditionslinie der von Gott gesandten Offenbarungsträger – sie überbietend – einreihen. Auch auf diese Weise arbeitet der Vf. bereits in einer sehr spezifischen Weise auf Hebr 2,1-4 hin: Die Engel sind zum Dienen ausgesandt, der Sohn aber ist „der Gesandte“. Hebr 1,1.2a und Hebr 3,1 legen sich wie ein Rahmen um diese Verse Hebr 2,1-4. Aufschlussreich für das rechte Verständnis des folgenden Abschnittes ist hier vor allem die Satzstellung. Auf syntaktischer Ebene finden wir die Engel in größtmöglicher Distanz zur **σωτηρία**: Unser Autor überlässt nichts dem Zufall; für ihn ist *Rettung* nicht den Engeln aufgetragen, sondern jenen Menschen von Gott her als Erbe zugesagt, zu denen sie gesandt sind.⁴⁶⁵

Durch wen aber kommt die einzig effiziente Rettung? Wenn wir an diesem Punkt der Ausführungen zurückblicken, sind die Propheten und der Sohn positiv der Gemeinde der Heilswilligen verpflichtet, die Engel aber von den Propheten zu unterscheiden, dem Sohn unter- und den Gläubigen zugeordnet. Unter diesem hermeneutischen Vorzeichen ist Hebr 2 zu verstehen.

⁴⁶⁰ Siehe Spicq C., Hebr II 55f: „*Hébr.* ne contient aucun enseignement relatif à la nature des anges. Il se contente de les désigner comme de purs esprits, πνεύματα, conformément à la tradition, mais en nette opposition à l'humanité de Jésus. C'est dire avant tout qu'ils sont incorporels, immortels, imperceptibles aux sens, et ne se nourrissent pas d'aliments terrestres. A la vérité, ils peuvent parfois prendre forme humaine, à telle enseigne que certaines âmes croyantes, en recevant des hôtes, ont parfois accueilli des anges.“ Vgl. Ez 3,12.14; 7,2ff; 11,24; 43,5; Jub 1,25; 15,31. Dazu Jost M. R., *Engelgemeinschaft* 251.

⁴⁶¹ Mit Gräßer E., Hebr I 96: „Erben“ ist im Hebr „ein soteriologischer Zentralbegriff“. Vgl. Schierse F. J., *Verheißung* 127-133. Guthrie D., Hebr 80: „The inheritance idea, moreover, recurs in Hebrews 3 and 4 (under the metaphor of rest), in Hebrews 9 (under the imagery of a will) and in Hebrews 11 (in relation to the promises to faith).“

⁴⁶² Vgl. Strobel A., Hebr 24. Als Verbum finden wir „erben“ in Hebr 1,4.14; 6,12; 12,17, als Substantiv „Erbe“ in Hebr 1,2; 6,17; 11,7.

⁴⁶³ Braun H., Hebr 45. Koester C. R., Hebr 197: „The present situation of the Son discloses something of the glory awaiting the faithful. 'Are to' (*mellein*) often has to do with the age to come (2:5; 6:5; 9:11; 10:1; 27; 13:14).“ Dieses zu erwerbende Heil ist hier wie in Hebr 2,10; 5,9; 6,9; 9,28 „eschatologisch zukünftig“, so Braun H., Hebr 45 (vgl. Spicq C., Hebr II 23), doch auch schon gegenwärtig, vgl. Hebr 2,3.

⁴⁶⁴ Ellingworth P., Hebr 132. Vgl. Braun H., Hebr 45; Nissilä K., *Hohepriestermotiv* 193.

⁴⁶⁵ Weiß H.-F., Hebr 170, erahnt diesen Sachverhalt richtig, zieht jedoch die falsche Schlußfolgerung: „hier wird ihnen [den Engeln] eine höchst positive soteriologische Funktion zugesprochen (...) eine Wendung, die so zunächst gar nicht in der Logik der primär christologischen Argumentation in den VV.5-13 lag.“

Exkurs: Hebr 1,5-14: Eine zuhandene Katena an Schriftziten?

Hebr 1,5-14 besteht zum überwiegenden Teil aus Schriftziten, die für manche Kommentatoren weder einen Erkenntnisfortschritt mit sich bringen noch anstandslos in ihren jetzigen Kontext passen.⁴⁶⁶ Womöglich verberge sich hier eine dem Vf. zuhandene „Testimonien-Sammlung“, wie sie auch (wenn auch aus anderen Gründen) für Hebr 11 plausibel ist. „In der Masse der hellenistisch-jüdischen Literatur kommt nur ein erstaunlich geringer Ausschnitt aus dem AT zur steten Verwendung. (...) Daher legt sich die Vermutung nahe, dass wir hier auf dem Boden einer gewissen Tradition stehen. Da sich ferner die Beobachtung machen lässt, dass häufig Zitate aus verschiedenen Büchern des AT unverbunden nebeneinanderstehen, dass Zitate bisweilen Zusätze aus anderen Büchern enthalten, und dass fortlaufende Zitate manchmal willkürlich getrennt werden, ist es wahrscheinlich, dass die Tradition nicht nur eine mündliche, sondern eine schriftliche war. Es werden wohl in den hellenistischen Synagogen Testimonienbücher, d.h. kleine Handbücher, in denen sachlich unter Stichworten geordnet atl. Beispiele und Zitate zusammengestellt waren, im Gebrauch gewesen sein. Diese Theorie wird noch dadurch bestätigt, dass die Zitate häufig in einer Form wiedergegeben sind, die von unseren LXX-Handschriften mehr oder weniger stark abweicht und dem masoretischen Text oft näher steht.“⁴⁶⁷ Bis dato wäre allerdings keine solche Testimoniensammlung aus der Antike ans Licht getreten und auch die Zahl der aufgefundenen Kombinationsoptionen solcher Texte ist sehr begrenzt. Eine Auflistung schließt als solche nicht aus, dass sie der Vf. selbst erstellt haben könnte; zudem ist es wahrscheinlich, dass solche *Testimoniensammlungen* zunächst nichts anderes waren als Notizen zur gedächtnismäßigen Stütze bei der Komposition eines Werkes.⁴⁶⁸

Sollte ursprünglich die Bekämpfung einer Irrlehre, die den Engeln kultische Verehrung entgegenbrachte und von der Christus abgrenzt werden müsste (vgl. Hebr 13,9), Stoßrichtung einer solchen Aneinanderreihung von alttestamentlichen Zitaten gewesen sein, so kann man das für den Hebr mit an Gewissheit grenzender Sicherheit ausschließen: Kein ernstzunehmender Rhetor fällt gleich zu Beginn seines Textes mit der Tür ins Haus und kommt hernach kein weiteres Mal auf

⁴⁶⁶ Für Schierse F. J., Hebr 33, ist Hebr 1,5-13 eine geheimnisvolle Abschweifung, die die endzeitliche Wortoffenbarung im Sohn in Hebr 1,1-4; 2,1ff unterbrach.

⁴⁶⁷ Thyen H., Stil 65f. Ein Beispiel für eine solche Kompilation könnte sich bei Origenes finden, der Ex 15, Dtn 32 und Ri 5 sowie Num 21,7; Jes 5; 1 Sam 2,2; 2 Sam 22; 1 Chr 16 und das Gloria zu „Listen biblischer Oden“ zusammenfasst; oder aber bei Bischof Cyprian von Karthago, der durch eine Anthologie von 18 Bibelstellen die Gottheit Christi zu untermauern sucht; siehe Marksches Chr., Christentum 103. Ferner Röm 3,10-18; 1 Kor 6,16b-18; 1 Clem 36. Vgl. Thyen H., Stil 10 Anm. 26 und 18; Schröger F., Schriftausleger 45; Craddock F. B., Hebr 28; Montefiore H. W., Hebr 43f; Spicq C., Hébr (Sources Bibliques) 62; Weiß H.-F., Hebr 182; Attridge H. W., Hebr 57; Albl M. C., „And Scripture Cannot Be Broken“ 202. Siehe Röm 3,10-18; 1 Kor 6,16b-18; 1 Clem 36; 4QTest.

⁴⁶⁸ So mit Steyn G. J., Quest 54ff, der sich gegen solche *Vorlagen*, insbesondere im Fall von Hebr 1,5ff, ausspricht. Dazu Weiß H.-F., Hebr 157: „Das Verfahren als solches wird zwar – zumindest für die in V.5 zusammengestellten Zitate von Ps 2,7 und 2 Sam 7,14 – für den Bereich des Judentums durch die Schriften der Gemeinde von Qumran bezeugt, läßt sich jedoch für die in Hebr 1,5-13 zusammengestellten Zitate nicht wahrscheinlich machen. (...) Im übrigen jedoch hat der Autor die Schriftzitate in den VV.6-13 entsprechend dem eigenen hier maßgeblichen Interesse zusammengestellt.“ In diesem Sinne Barnard J. A., Mysticism 281; Ellingworth P., Hebr 119; Craddock F. B., Hebrews 35; Smith R. H., Hebr 35; Jewett R., Pilgrims 28; Mees M., Hohepriester-Theologie 123f. Siehe dazu 4QFlor I 10ff; 4 QTest.

dieses vermeintlich so wichtige Thema zu sprechen.⁴⁶⁹ Zumal: „The section is more poetry than polemic, and at least as much doxology as argument.“⁴⁷⁰

Umgekehrt aber wäre für das rhetorische Talent unseres Vf.s eine Zitatfolge wie Hebr 1,5-14 eine leichte Übung gewesen.⁴⁷¹ „Die gedächtnismäßige, buchstäblich genaue Aneignung einer großen Menge von Bibelworten, die Fähigkeit auf alle Lagen des Lebens die treffendsten Bibelstellen anwenden zu können, die Gewandtheit, entlegene Bibelstellen in buntem, kaleidoskopartigem Spiel rasch zu kombinieren, bilden das Merkmal der Frommen. Wer das kann, macht Eindruck.“⁴⁷² Der Rhetor etabliert hier seinen *status*, sein *Ethos*, indem er sich seinen Zuhörern als im höchsten Maße mit dem Wort Gottes vertraut und verpflichtet empfiehlt.⁴⁷³ Wer so auftritt (stets auf Gott selbst verweisend), verdient gehört zu werden, verdient unser Vertrauen.

Dabei muss nicht notwendigerweise vorausgesetzt werden, dass diese Ausführungen einen seitens der Zuhörer bereits akzeptierten Grundsatz illustrieren wollen: Rhetorische Fragen wie in Hebr 1,5.13 zielen nicht (ausschließlich) darauf ab, den jeweiligen Konsens zu vergegenwärtigen, sie können auch einen Erkenntniszuwachs intendieren,⁴⁷⁴ wenn sie bislang schon Gewusstes (und insofern Akzeptiertes) in neuer Weise kombinieren und dem Zuhörer bislang unbekannte Wege der Interpretation eröffnen, denen er sich dank bereits internalisierter Prämissen (der Autorität der Schrift) nicht zu entziehen vermag.⁴⁷⁵

Die Zusammenschau dieser Schriftzeugnisse lehrt den Hörer etwas bis zu diesem Moment *Unverhörtes*: Die Selbstverständlichkeit dieser Schlussfolgerung mindert das Unerhörte eines neuen Glaubensinhaltes auf der Grundlage der allseits akzeptierten Autorität der Schrift. „Wurden die Gedanken auch noch so mechanisch, in der Vereinzelung und aus dem Zusammenhang gerissen aufgefaßt: an dem Leben und der Gewalt auch der einzelnen Sprüche entzündete sich neues Leben.“⁴⁷⁶

⁴⁶⁹ Siehe eSilva D. A., Perseverance 95: Es verstößt gegen die rhetorischen Spielregeln, die Angesprochenen „too quickly (before trust has been fully established within the speech)“ korrigieren zu wollen. Guthrie D., Hebr 70f, bemerkt: Solche Spekulationen sind „based on unduly imaginative mirror reading“. Insgesamt ablehnend gegenüber der Idee eines überbordenden Engelkultes in der Hebr-Gemeinde: Attridge H. W., Hebr 51: „Yet, once again, it is curious that, if such [eine Zurückdrängung ihrer Heilsbedeutung] had been his concern, he does not engage in any explicit polemic on the subject of his text.“ Ebenso Kuhn H. B., The Angelology 221; Ellingworth P., Hebr 103; Karrer M., Hebr 169; vorsichtiger bleibt hingegen Gräßer E., Hebr I 72. Rohr I., Hebräerbrief 17: „Die Argumentation des Kol operiert mit Tatsachen 1, 16f; 2, 15; die des Hebr mit Schriftstellen und letztere zieht die Engel nur heran, soweit es sich um den Beweis für die Überlegenheit der ntl Offenbarung handelt. Von einer Konkurrenz der Engelverehrung gegenüber der Christusverehrung kann also nicht die Rede sein.“ Vgl. Kol 2,18.

⁴⁷⁰ Smith R. H., Hebr 35.

⁴⁷¹ Vgl. Ebner M. / Schreiber St., Einleitung 480.

⁴⁷² Bousset W. / Gressmann H., Religion 159. Vgl. Venard L., L'utilisation des psaumes 255; Müller P.-G., Funktion der Psalmzitate 227; Sand A., Auslegung 336. Zur mündlichen Memorierung biblischer Texte vgl. Ap I 60; Ap II 178.204; LegGai 16.

⁴⁷³ Vgl. Lausberg H., Handbuch § 1060; Eisenhut M., Einführung 31.

⁴⁷⁴ Vgl. Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 600: „he is summarizing teaching acceptable to his readers“; Craddock F. B., Hebr 21: „the sentence expresses the faith held in common with the readers.“ Ähnlich Williamson R., Philo and Hebrews 536. Deichgräber R., Gotteshymnus 61 Anm. 4: „Rhetorische Fragen sind in vielen Sprachen ein beliebtes spielerisch-ernstes Mittel, um einer Aussage stärkstes Gewicht zu verleihen.“

⁴⁷⁵ Siehe Thyen H., Stil 52: „Bisweilen werden mehrere Fragen aneinander gereiht, um so eine starke Wirkung auf den Zuhörer auszuüben; dabei kommt es nicht selten zur Anwendung verschiedener Klangfiguren, z.B. der Anaphora, des Parallelismus oder der Parhomioiosis. Zuweilen wird ein bekanntes atl. Beispiel oder Zitat als rhetorische Frage formuliert, wobei ihm dann manchmal ein fremder Sinn untergeschoben wird, damit so die Pointe deutlicher wird. Häufig wird die Darlegung am Schluss eines Abschnittes in einer rhetorischen Frage zusammengefasst, und darauf folgt dann die Paränese.“ Dieser „fremde Sinn“ ist besser als „neue Deutung“ dieser Schriftworte zu verstehen, vgl. Norden E., Agnostos Theos 209. Vgl. 1 Makk 2,52; Ex 15,11; Ps 35,10; 71,19; 77,14; 89,7.9; 113,5; 1 QM 10,8; 13,13; 1 QH 7,28; Ps 8,5; 144,3; Hi 25,4; Sir 10,9; 18,8.

⁴⁷⁶ Bousset W. / Gressmann H., Religion 159f.

Einige Schriftworte im Hebr stimmen (beinahe) wörtlich mit dem auch uns zuhandenen Text des Alten Testaments überein,⁴⁷⁷ viele andere aber wenig überraschend wiederum nicht.⁴⁷⁸ Diese Unterschiede können entweder auf den Vf. selbst zurückzuführen sein, der seine Vorlage einer bestimmten Aussageintention anpassen wollte,⁴⁷⁹ oder sich aber einer Vorlage verdanken, die uns zwischenzeitlich verloren ging (z. B. im Blick auf Ps 40LXX in Hebr 10,5⁴⁸⁰).

Der Hebr bemüht alttestamentliche Zitate, die er entweder ohne Kenntlichmachung direkt in seinen Text einfließen läßt (z. B. Hebr 7,1-2) oder denen er eine gegenüber seiner Quelle abgewandelte oder selbstgestaltete Einleitungsformel voranstellt. Eine weitere Differenzierung erlaubt die Beobachtung, dass manche Zitate kommentierend später wieder aufgegriffen werden (vgl. Hebr 10,16f), manch andere aber ihren Zweck offenbar schon durch ihr einmaliges Einblenden erfüllt haben. Seinerseits kann nun ein Rückgriff auf ein Zitat einzelne Elemente in den Kommentar verweben oder diese paraphrasierend wiedergeben und den Kommentar anschließend folgen lassen.

In Hebr 4,3 kommt der Vf. auf Ps 95,11 zu sprechen, auf den letzten Abschnitt eines in 3,7-11 vollumfänglich präsentierten Zitates von Ps 94,7-11. Während die Einleitung in Hebr 3,7 διό, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον lautet, heisst es in 4,3 καθὼς εἶρηκεν. Die Einleitung in Hebr 3,7 spricht das Wort zur Gänze dem Hl. Geist zu,⁴⁸¹ tatsächlich aber wechselt der Text von der Aufforderung an das Volk (*Hört! „eure Väter“*) in direktes Gotteswort (*„meine Werke“*, *„ich habe geschworen in meinem Zorn“*, *„meine Ruhe“*). In Hebr 3,15 wiederholt der Vf. den ersten Abschnitt des Zitates durch die Einleitung ἐν τῷ λέγεσθαι; Hebr 4,3 zitiert den letzten Abschnitt, kommt also zum zweiten Mal auf das Zitat zurück. Die Einleitung καθὼς εἶρηκεν· ὡς ὥμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου setzt Gott als Subjekt voraus. Die Formulierung in Hebr 5,6 ist besonders interessant; sie verweist auf einen zweiten Fundort für die Untermauerung desselben Gedankens: καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει, Σὺ ἱερεὺς (...); vgl. Hebr 8,7.

Den gesamten Abschnitt Ps 39,7-9 führt der Vf. in Hebr 10,5-7 für seine Argumentation ins Feld; die Wendung διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει stellt er voran. Der ursprüngliche Kontext wird dadurch ausgeblendet, das hermeneutische Vorzeichen des Zitates verändert sich grundlegend. In Hebr 10,8 wiederholt der Vf. paraphrasierend den ersten Passus mit der

⁴⁷⁷ Deshalb wäre es abwegig zu vermuten, der Vf. hätte selbst aus dem Hebräischen übersetzt oder fehlerhaft aus dem Gedächtnis zitiert, gegen Taut K., Schriftverständnis 98.

⁴⁷⁸ Dazu Bateman H. W., OT 14: Kein Autor des 1 Jhdts. „is enslaved to the biblical text“. Vgl. Andriessen P. C. B., La teneur 301; Müller P.-G., Funktion der Psalmzitate 227.

⁴⁷⁹ So etwa Weiß H.-F., Hebr 167; siehe auch Howard G., Hebrews 216. Ähnlich Jewett R., Pilgrims 29, manchmal seien Zitate abgeändert, „to fit the author’s purpose“. Müller P.-G., Funktion der Psalmzitate 228: „Die offensichtlich beabsichtigten Änderungen des Verfassers des Hebr an seiner griechischen oder auch erwägenswerten teilweise hebräischen Textvorlage haben ihre Begründung darin, im Zusammenhang seiner theologischen Argumentation bestimmte Gedanken zu verdeutlichen und bestimmte Aspekte der mit Hilfe des Zitats unternommenen Aussage zu akzentuieren.“

⁴⁸⁰ So Howard G., Hebrews 216. Ebner M. / Schreiber St., Einleitung 494, notieren, dass mit dem Hebr möglicherweise *Leib* anstelle von *Ohren* in den LXX-Text einzutragen wäre. Siehe ebenso Venard L., L’utilisation des psaumes 254f. Soden H. v., Hebr 23, und Bateman H. W., Early Jewish Hermeneutics 144, vermuten als Quelle für den Hebr einen dem Codex Alexandrinus verwandten Text. Theoretisch ist ebenso denkbar, dass aufgrund der Hexapla des Origines die Änderungen unseres Vf. auf die Tradierung der LXX rückgewirkt haben könnten; vgl. Venard L., L’utilisation des psaumes 258.

⁴⁸¹ Es ist der Heilige Geist, der sich in der Schrift artikuliert und dem die Propheten und Psalmen ihre Stimme leihen; vgl. die Analyse zu Hebr 1,1, für den Hebr nimmt der Geist Gottes in seinen Knechten und Propheten Wohnung. Siehe auch Hebr 4,7: σήμερον ἐν Δαυιδ λέγων (Ps 95,7). Propheten als „Knechte Jahwes“; vgl. 1 Kön 14,18; 2 Kön 9,7; Jer 7,25.

Formulierung: ἀνώτερον λέγων ὅτι θυσίας καὶ προσφοράς. In Hebr 10,9 kommt der Text auf den letzten Abschnitt des Zitates zu sprechen, er fasst das Wichtigste zusammen: τότε εἶρηκεν· ἰδοὺ ἤκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. Die Vorgangsweise bei diesen eröffnenden Wendungen ist in beiden Fällen ident: 3,7 καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; 3,15 ἐν τῷ λέγεσθαι; 4,3 καθὼς εἶρηκεν; 10,5 λέγει; 10,8 ἀνώτερον λέγων ὅτι; 10,9 τότε εἶρηκεν.

Insbesondere die Abfolge in Hebr 10,5-9 unterstreicht, dass ἀνώτερον und τότε auf den Text als solchen Bezug nehmen, nicht auf eine absolute Chronologie der Ereignisse (das Gesamtzitat steht unter dem Vorzeichen des präsentischen λέγει). Gestützt wird diese Beobachtung durch den nochmaligen Rückgriff auf Ps 95,7 in Hebr 4,7: ἐν Δαυὶδ λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον, καθὼς προεῖρηται· σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε. In aller Klarheit zeichnet der Vf. David als Sprechenden *nach dieser Zeit, wie vorhergesagt worden ist*. Hier tritt, deutlich hervorgehoben durch einen zusätzlichen Zeitmarker μετὰ τοσοῦτον χρόνον, das Element der absoluten Zeit erst sekundär hinzu.

Hebr 10,15 kommt mit der Wendung μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι erneut auf Jer 38,31-34 zu sprechen, allerdings nur auf einige Aspekte des in Hebr 8,8-12 zur Gänze (das längste Zitat im Neuen Testament⁴⁸²) unter der Einleitung μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει präsentierten Textes. Auch hier markiert der Wechsel von Präsens zu Perfekt (als Infinitiv) den Rückgriff auf ein bereits angeführtes Zitat; μετὰ γὰρ ist zeitlich zu verstehen, hat keinen Anhaltspunkt in seinem unmittelbaren Kontext und weist den ganzen Weg über Kap. 9 zurück zu Hebr 8,8. Hier aber scheint der Modus in Hebr 4,3 diametral entgegen gesetzt zu sein: Was zunächst vom Herrn galt (8,5 μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει· ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ...), findet sich nun in Hebr 10,15 für den Hl. Geist.

Diese Vorgangsweise unseres Autors lässt eine Systematik erkennen:⁴⁸³ Wann immer der Vf. auf ein bereits zitiertes Wort zurückgreift, setzt er bei dieser Gelegenheit das Perfekt εἶρηκεν.⁴⁸⁴ Als *relatives Tempus* verweist es auf der Ebene des Textes nach vorne auf die erste Erwähnung des Zitates. Von einem „ersten Sitz im Leben“ des Zitates sieht der Vf. in manchen Fällen ab;⁴⁸⁵ hauptsächlich aber bleibt er sich des Ursprungskontextes aber bewusst und nützt ihn für seine Zwecke, wenn er die Situation der Väter von einst mit der unsrigen heute vergleicht.

Seine Exegese der biblischen Zitate erhellt ihren immer schon intendierten Sinn unter dem Vorzeichen des Kommens des Sohnes in die Welt; seinen Blick auf dieses Geschehen in dessen Verortung in der bisherigen Heilsgeschichte eröffnen uns die Zeitperspektiven im syntaktischen Gefüge des Textes. Mit ihrer Hilfe rückt der Vf. die absolute Chronologie der Zeitenläufe zurecht: Ausschlaggebend sind das einst (πάλαι) und das jetzt (νῦν), nicht das vorher (πρότερον; vgl. Hebr 4,6; 7,27; 10,32) und dazwischen (μετὰ τοσοῦτον χρόνον; vgl. Hebr 4,7). Einst und jetzt, Anfang und Ende entsprechen einander; was jetzt geschieht, war von Anfang an verheißen. Bloß „aufgedeckt“ muss(te) es werden.

⁴⁸² Vgl. Bormann L., Theologie 363.

⁴⁸³ Im Gegensatz zu Schröger F., Schriftausleger 269: „Der Verfasser des Hebräerbriefes hat keine einheitliche Methode in seiner Schriftauslegung.“

⁴⁸⁴ Der Text wechselt von λαλεῖν zu λέγειν wenn es die Schrift ist, die aufgerufen wird, und Gott sowie der Sohn in dritter Person im Blick sind (vgl. Hebr 1,6.7; 2,5.12); wenn aber Gott selbst als redend vorgestellt wird, lesen wir in Hebr 1,5 εἶπεν und in 1,13 εἶρηκέν.

⁴⁸⁵ Vgl. Ellingworth P., Hebr 147f. „The author normally pays careful attention to the context of his quotations (...).“

Fazit

1) Hebr 1,5-14 besteht zum überwiegenden Teil aus biblischen Zitaten, die auf den Sohn hin gelesen und von ihm her neu zu verstehen sind: Er ist der über die Engel erhöhte Menschensohn, in dem sich all diese Worte erfüllt haben.⁴⁸⁶ Unter dem Vorzeichen von *Gottes Sprechen* in Hebr 1,1.2a sind diese Texte *den Propheten* zuzurechnen; gemeinsam mit dem Sohn verbalisieren sie das Wort Gottes aus Hebr 1,1.2a und erhellen dessen Intention, sowohl den einst im Glauben bewährten Vätern als auch heute uns.

2) Was gemäß biblischer Traditionen über Gott und seinen König in Israel ausgesagt werden konnte, gilt nun auch für diesen Sohn. Er, der in Hebr 1,3 als Abglanz göttlichen Wesens erschien, ist nicht nur über die Engel erhaben, sondern auch jener, auf den sich diese Schriftworte schon immer bezogen haben und der sie nun in bislang ungekannter Qualität erfüllt.⁴⁸⁷ Dies realisieren wir freilich erst, nachdem sich der Sohn als solcher zu erkennen gab und der Vater ihn durch dessen Einsetzung zum Erben (vgl. Hebr 1,2) und „Thronengenossen“⁴⁸⁸ (vgl. Hebr 1,3.13) vor aller Welt bestätigte. „Le Christ est bien plus proche de Dieu que les anges.“⁴⁸⁹ Und dennoch tritt der Sohn im Hebr nicht einfach an die Stelle Gottes selbst.⁴⁹⁰ Als dessen Werkzeug (vgl. Hebr 1,2) führt er vielmehr dessen Willen zur Rettung der Menschenkinder aus (vgl. Hebr 2,14ff; 10,5ff); zeit seines Lebens erfüllt er treu die Gebote des Herrn und übt Gerechtigkeit und Recht in seinem Königreich.

⁴⁸⁶ Übelacker W. G., Appell 143: „Die Kombination der Zitate aus Ps 2,7 und 2 Sam 7,14 (ursprünglich auf den Davidssohn Salomon bezogen!) mit Ps 110,1 (vgl. Hebr 1,13) zeigt deutlich die Intention des Verfassers, Jesus als *den erhöhten Sohn* auszuweisen, in dem sich die Erwartungen, die mit dem erwarteten Davidssohn (Messias) verknüpft waren, erfüllt haben. Eine Idee, die bereits in dem einleitenden Parallelismus durch die Formulierung anklang, daß Gott in einem, der Sohn ist, ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων gesprochen hatte. Der Sinn der angeführten Schriftzitate scheint somit voll und ganz mit der Präsentation des Sohnes in diesem Sinne zusammenzuhängen, die in übergreifender Weise bereits mit dem Relativsatz in 1.2b begonnen hatte.“

⁴⁸⁷ Siehe Koenen K. / Kühschelm R., Zeitenwende 31: „Die Könige Israels wurden bei ihrer Krönung in einem rituellen Akt gesalbt und trugen deswegen den Titel *mašiah*, »Gesalbter« (griech. transliteriert *messias*, übersetzt *christos*). Allerdings wird ein König nie absolut als »der Gesalbte« bezeichnet, sondern immer als Gesalbter Jahwes. Der Titel hebt also hervor, daß der König eng mit Jahwe verbunden ist.“ Garuti P., Il prologo 544: „L’incoronazione prevedeva, per i re di Giuda, la proclamazione davanti al popolo e la presentazione al Tempio. In questo secondo memento il re era dichiarato luogotenente di Dio; non dio, come altrove, ma suo figlio adottivo. In quel momento un sacerdote o uno scriba recitava gli antichi salmi.“ Es gibt eine Wechselwirkung zwischen den beiden Funktionsbezeichnungen *Gott* und *König*; u. a. belegt auch Ps 44, dass Gott ebenso als König angerufen werden konnte. Zum König als „Sohn Gottes“ vgl. 2 Sam 7,14; Ps 89,26-27; ferner den „westlichen Text“ zu Apg 8,37 und Joh 1,34; 1 Joh 4,15; 5,5.

⁴⁸⁸ Siehe dazu Bauckham R., Jesus 176: „That it is on God’s own heavenly throne itself, the throne of glory, that Jesus sits beside God is explicit in some of the texts (Heb 8:1; 12:2; Rev. 3:21; 5:6; 7:17; 22:3) and should probably be assumed for all.“

⁴⁸⁹ Vanhoye A., Situation 389. Jewett R., Pilgrims 29: „The author’s intent is not so much to prove Jesus was the Son as to substantiate the claim that the Son has a superior position to that of the angels.“ Bateman H. W., OT 26, schlägt dennoch eine chiasmatische Struktur des Textes vor, die um die Themen „König“ und „Weisheit“ und um die Adjektiva „göttlich“ und „königlich“ kreist; der Vergleich mit den Engeln spielt bei ihm keine Rolle.

⁴⁹⁰ Siehe dazu Smith R. H., Hebr 35: „Kings of Israel on the day of their enthronement were ritually adopted by God, a liturgical signal that they were not self-appointed rulers but had been lifted by God to their high rank and were under obligation to represent God’s own justice in their ruling [...].“ Ferner Collins J. J., Powers in Heaven 20: „Implicit here is the Israelite variation of the royal ideology of the ancient Near East, whereby the king might be conceived in different ways but was always considered to be more than human, and in some places, notably Egypt, was thought to be fully divine.“ Für Zeller D., Ägyptische Königsideologie 552, gilt „göttliche Zeugung ist [in Ägypten] mit Königswürde verbunden“. Dazu Hasenfratz H.-P., Die antike Welt 39: „In den Rom unmittelbar benachbarten antiken Hochkulturen, der iranischen und der ägyptischen, galt die Göttlichkeit des Königs als selbstverständlich.“ Ebd. 40: Auf dem Rosetta-Stein ist der junge Ptolemaios V. als „lebendiges Ebenbild des Zeus, Sohn des Sonnengottes, sichtbar erschienener gnädiger Gott, wirklicher Gott aus Gott und Göttin“ bezeichnet. Ähnlich bereits Bousset W. / Gressmann H., Religion 225: „Fast seit den Anfängen der Diadochenzeit galten die regierenden Ptolemäer als θεοὶ σωτῆρες, d. h. die Menschen aus ihren Nöten errettende Gottheiten. (...) Es war eben in hellenistischer Zeit Stil geworden, mächtige und erfolgreiche Herrscher mit göttlichem Glanz zu umkleiden.“ Vgl. Widengren G., Psalm 110 185-216.

3) Für den Hebr ist Jesus unzweifelhaft *der Christus* (Messias), der Gesalbte des Herrn; Ps 44,7f liefert dafür den Schriftbeweis in Hebr 1,9.⁴⁹¹ Seine bis zum Lebensende prägende Liebe zur Gerechtigkeit trug ihm als Lohn diese Salbung ein, die ihn von seinen Genossen unterscheidet (παρὰ τοὺς μετόχους σου). Der Vf. etabliert mit Hebr 1,9 eine Relation zwischen dem Sohn als dem Erben (vgl. Hebr 1,2) und Erstgeborenen (vgl. Hebr 1,6) und seinen Kindern (vgl. Hebr 2,13) als jenen, die noch das Heil erben sollen (vgl. Hebr 1,14) und auch als Erstgeborene der kommenden Festversammlung (vgl. Hebr 12,23) gelten können. Der Sohn ist *Anführer und Vollender* (siehe Hebr 2,10f; 12,2) im Glauben und insofern Vorbild für alle Gottsuchenden; kraft seiner Präexistenz ist er auch deren Urbild (vgl. Röm 8,29).⁴⁹²

4) Diese Katena an Schriftzitaten in Hebr 1,5-14 erreicht auf Seiten der Hörer / Leser zwei Ziele: Zum einen werden die alten Verheißungen kraft ihrer anerkannten Autorität (wie auch die Helden der Vorzeit in Hebr 11) zu glaubwürdigen Zeugen (vgl. Hebr 12,1: νέφος μαρτύρων) für die Erhöhung des Sohnes. Zum anderen präsentiert sich der Vf. als *Theo-logos*: als jemand, dem es um das Wort Gottes zu tun ist (so mit Hebr 4,12 und 13,7) und der nicht beansprucht, selbst Quelle seiner Weisheit zu sein.⁴⁹³

Auf das Verbum διαμαρτύρομαι in Hebr 2,6 vorausblickend, das Ps 8,5ff einleitet, haftet diesen Worten zutiefst juristischer Charakter an. „In pagan juridical language the term διαμαρτυρία even became a *terminus technicus* for the description of an objection concerning the permissibility of a legal action based on the statement of witnesses.“⁴⁹⁴ Der Zeuge ist in unserem Fall Gott selbst in den Worten des Propheten David in Ps 8; die in Rede stehende *legal action* zielt durch den Hinweis auf die *Erniedrigung und Erhöhung* des Menschensohnes auf dessen schmachvolles Sterben und den ihm dafür gebührenden Lohn.

⁴⁹¹ Ellingworth P., Hebr 125, nennt Psalm 45,7 „messianisch“ und versteht den Hebr selbst als Etappe einer solchen *Relecture* des Psalmes; nach Bill. III 679 wäre eine messianische Lesart dieses Textes später zu verorten. Nochmals Ellingworth P., Hebr 122: „The point of verse 8b, for the author of Hebrews, seems to be that the Son exercises royal power, whereas the angels are mere λειτουργοί.“

⁴⁹² Vgl. Weiss B., Hebr 59: „Was die Glieder des auserwählten Volkes bedürfen (vgl. Mt 10,6), und was ihnen von dem Gott des Heils zugesandt ist, ist Errettung von Tod und Verderben; solche ihnen zu verschaffen, ist das Ziel aller Heilsveranstaltungen im Alten (vgl. 22), wie im Neuen Bunde.“

⁴⁹³ Der Vf. gesellt sich in die Reihen der durch Gottes Sohn angesprochenen Gemeindemitglieder; siehe Hebr 1,2; 2,1.5.

⁴⁹⁴ Vgl. Fuhrmann S., The Son 89.

Hebr 2,1-4

Hebr 1,14 lieferte das den weiteren Textverlauf dominierende Stichwort „Rettung“ und formte aus zwei Aspekten in Hebr 1,7 die Umschreibung *dienstbare Geister* für die Engel. So wie syntaktisch in V. 14 die σωτηρία den Engeln ferne stand, finden wir sie jetzt folgerichtig auf Seiten des *Kyrios* (vgl. Hebr 2,3). Der Engel Anteil am Heilsgeschehen ist die Verkündigung ihres Wortes des Gesetzes, das der Hebr aber für eine endgültige Rettung der von ihrem Gewissen geplagten Sünder als unzulänglich begreift. *Geister* und *Feuerflammen* riefen insofern vorhin ganz bewusst die Szenerie des Sinai-Geschehens (vgl. Hebr 1,7; 2,1f; 12,18ff) auf den Plan.⁴⁹⁵

Hebr 2,1-4 ist keine Paränese;⁴⁹⁶ dafür ist diese Aussage zu spezifisch und mehr juristischer als moralisch-ethischer Natur. Dieser Abschnitt appelliert wie schon Hebr 1,5ff an Einsicht und Vernunft der Hörer. Jetzt aber konfrontiert unser Vf. sein Auditorium nicht mehr mit Zeugen, die kraft ihrer immanenten (Schrift-)Autorität beeindrucken, sondern nun werden Schlussfolgerungen kraft eigenen Nachdenkens gezogen, die deshalb umso intensiver belehrend wirken.⁴⁹⁷ Juristisch sauber bekräftigen zwei Textzeugen an dieser Stelle die Belastbarkeit des christologischen Entwurfes des Hebräerbriefes (Dtn 17,6; 19,15; 2 Kor 13,1; Hebr 10,28). In diesem Sinne ist diese Perikope ein unaufgebbare Bestandteil der Argumentationslinie unseres Vfs. und kein abschweifender Exkurs zur moralischen Ertüchtigung der Zuhörer. Der Vf. verdeutlicht nach dem in Hebr 1,13f Gesagten, was es mit der *Rettung* näherhin auf sich hat, wo sie zu suchen und vor allem zu finden ist. Dieser Text „verbreitet, nach der Gewissheit im darstellenden Teil, nun Unruhe (...) Christsein ist gefährlich.“⁴⁹⁸

Wenn man nicht auf das Wort des Herrn achtet, wird es uns ergehen wie der Wüstengeneration, die an ihrem Ziel *vorüberglitt* (vgl. Hebr 2,1; vgl. dazu Hebr 3f): Unser Verfasser hat „Kap. 1 und 2,5-18 symmetrisch um 2,1-4 herum komponiert: 546 Silben vor und 547 Silben nach dieser [Paränese], die somit genau die Mitte der ersten zwei Kapitel bildet.“⁴⁹⁹ Zufall oder nicht, die Bedeutung dieser Verse für das Offenbarungsverständnis unseres Briefes kann nicht hoch genug veranschlagt werden. „First, it emphasizes the importance of ‘hearing’ and ‘responding’ to God’s word, which is central to 1:1-4:13. Second, it sounds a warning of the dangers that attend neglect of the great deliverance and benefits announced in the good news, which returns in 4:1-11; 6:4-8; 10:26-31; and 12:25-26.“⁵⁰⁰ Beide Aspekte sind bei der Auslegung zu beachten; insbesondere der Hinweis auf Hebr 3 und 4: Das Überhören und Übertreten in Hebr 2,1-4 ist eine klare Anspielung auf die Geschehnisse des *Tages von Massa und Meriba*.

Manch Textüberlieferung reiht Hebr 2,1-4 direkt an die Verse Hebr 1,1-4; der Abschnitt der Vv. 1,5-14 fehlt bei ihnen zur Gänze.⁵⁰¹ Auch wenn dies formal und textkritisch wenig plausibel ist,⁵⁰² so erkennen diese Tradenten doch richtig die enge Beziehung zwischen diesen beiden Perikopen

⁴⁹⁵ Vgl. Übelacker W. G., Appell 145: „2,1 f zeigt näher, in welcher Weise sie [die Engel] zum Heil ausgesandt waren: als anerkannte Mittler des göttlichen Heils, das βέβαιος (fest und zuverlässig) war.“

⁴⁹⁶ Vgl. Braun H., Hebr 47. Lane W. L., Hebr 34, spricht von einer Diatribe.

⁴⁹⁷ Mit Lane W. L., Hebr 35: „The number of unusual words and idioms and the avoidance of the vocabulary of the LXX suggest that in this paragraph it was the writer’s intention to confront the thought and life of his readers in a more arresting way than reliance upon familiar words and phrases would foster.“

⁴⁹⁸ Braun H., Hebr 48.

⁴⁹⁹ Übelacker W. G., Appell 94.

⁵⁰⁰ DeSilva D. A., Perseverance in Gratitude 104.

⁵⁰¹ Für Attridge H. W., Hebr 63, ist Hebr 2,1-4 „an interlude in the midst of the first two chapters“; Guthrie D., Hebrews 80, nennt dies einen „brief aside“. Vgl. Gourgues M., À la droite 93: „Car 2 : 1-4 fait un peu figure de bloc erratique, et du point de vue structurel et du point de vue thématique.“

⁵⁰² Siehe Synge F. C., Hebrews 44-52, hält Hebr 2,1ff für eine Interpolation, doch Ellingworth P., Hebr 135, hält fest, dies ist „unsupported by literary considerations“. Dazu Vanhoye A., Situation 241: „Par ailleurs la comparaison des anges avec le Seigneur situe ce petit paragraphe d’exhortation dans le prolongement exact de l’exposé précédent.“

zu je vier Versen. „The balance between 1:1-4 and 2:1-4 is apparent. Having begun with one who speaks, the writer now turns to those who hear what has been spoken.“⁵⁰³

Wie zu Beginn der Sohn – an das Fundament der Propheten anknüpfend – als den Engeln überlegen präsentiert wurde, so muss sich auch sein Wort von jenem der Engel abheben, indem er es überbietet bzw. indem es seinerseits als unterlegen und ineffizient erwiesen wird; so lässt sich das weithin gängige Verständnis der Vv. Hebr 2,1-4 zusammenfassen. Das ist zwar inhaltlich korrekt, doch auch irreführend: Was, wenn *Kyrios* in Hebr 2,3 nicht den Sohn, sondern den Vater meinen sollte? Bei der Analyse von Hebr 1,10 hatten wir abschließend festgehalten, dass nur diese Stelle und jene hier in Hebr 2,3 auffällig interpretationsoffen bleibt.

In des Vaters verbindend-verbindlichem Sprechen nimmt das *Heil* seinen Anfang; das hat der Vf. von allem Anfang an eindeutig klargestellt (siehe Hebr 1,1.2a). Wie sollte dann die *Rettung* erst mit dem Erscheinen des Sohnes in die Welt getreten sein können?

Wer dies übersieht, denkt bei Hebr 2,3 σωτηρίαν, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου schnell an die neutestamentliche Verkündigung des Sohnes, übersieht dabei jedoch, dass von einem *Wort des Sohnes* weder hier noch andernorts im Hebr die Rede ist. Des Sohnes Sprechen begegnet im Hebr immer als Zitat alttestamentlichen Gotteswortes in den Propheten.⁵⁰⁴ Es gibt für unseren Vf. folgerichtig nur eine Heilige Schrift, die uns den Sohn erklärt. „Durch die Propheten spricht (in der Schrift) der heilige Geist“,⁵⁰⁵ siehe Hebr 2,5ff; 3,7. Bei ihm, genauer noch: beim *Kyrios* Gott, nimmt die Rettung ihren Ausgang.

^{2,1} Διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουθεῖσιν, μήποτε παραρυῶμεν. ² εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν, ³ πῶς ἡμεῖς ἐκφευζόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, ⁴ συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν;

Struktur

Hebr 2,1 wendet sich direkt an die Zuhörer; die Vv. 2-4 begründen diesen gewichtigen Mahnruf durch einen zweiteiligen Vergleich (εἰ γάρ – πῶς⁵⁰⁶), wobei die Vv. 3b-4c zur Gänze von σωτηρία abhängen und die Vv. 3c-4c ihrerseits das Festwerden der *gesprochenen* Rettung illustrieren.⁵⁰⁷ Die Proportionen der zwei Satzhälften „montrent de quel côté penche la balance: la partie qui concerne le Seigneur (2,3-4) est deux fois plus longue que celle qui concerne les anges (2,2).“⁵⁰⁸ „Die Entfaltung der Grundmahnung von V.1 in den VV.2 und 3 erfolgt in chiasmatischer Abfolge nach

⁵⁰³ Craddock F. B., Hebr 33. Ebenso Lane W. L., Hebr 37: „The thematic connection between 1:1-4 and 2:1-4 needs to be appreciated.“ Ähnlich Hughes P. E., Hebrews 72; DeSilva D. A., Perseverance 104. Ferner Karrer M., Hebr 151. Diese Verbindung zwischen Hebr 1,1-4 und 2,1-4 ist, wie sich zeigen wird, nicht nur thematischer Natur.

⁵⁰⁴ Siehe Gräßer E., Jesus 68: „Nirgends wird [im Hebr] ein geschichtliches Herrenwort zitiert, ja, es gibt nicht einmal Anspielungen an die synoptische Wortüberlieferung (wie z. B. bei Paulus). Nirgends auch begegnen wir dem synoptischen Erzählstoff. Wir hören von Jesu Versuchlichkeit, aber nichts von seiner Versuchung in der Wüste (Mc 1 2f. Parr.); von seinen Widersachern (Hbr 12 3), aber nichts von den Gegnern seiner Streitgespräche und den Anklägern vor Pilatus; von seinem schandbaren Tod (Hbr 12 2 13 12f.), aber (mit einer Ausnahme: 5 7) nichts aus der Passionstradition, nichts vom letzten Abendmahl, nichts von seiner Taufe, nichts von der Tempelreinigung, nichts von seinen Wundern.“ Vgl. Bachmann M., „... gesprochen durch den Herrn“ 366f; Taut K., Schriftverständnis 28.133; Karrer M., Hebr 114. Paulus beruft sich seinerseits nur an zwei Textstellen auf den historischen Jesus, in 1 Kor 7,10f und 9,14.

⁵⁰⁵ Berger K., Theologiegeschichte 56.

⁵⁰⁶ Vgl. BDR¹⁷ §§ 371ff. Vgl. Hebr 4,8; 8,7; 9,13; ferner 10,26f; 12,25.

⁵⁰⁷ Vgl. Vanhoye A., Situation 232.

⁵⁰⁸ Vanhoye A., Situation 232.

dem Schema a-b-b-a. Das durch die Engel gesprochene Wort (a) – die Konsequenz der Übertretung dieses Wortes (b) – die Konsequenz der Vernachlässigung der Heilsbotschaft (b) – die durch den Herrn inaugurierte und bei uns befestigte Heilsbotschaft (a).⁵⁰⁹

1a	Διὰ τοῦτο		
1b	δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν,		
1c	μήποτε παραρυῶμεν.		

2a	εἰ γὰρ	ὁ δι' ἀγγέλων <u>λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος</u>	I	a
2b		καὶ <u>πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή ἔλαβεν ἑνδικον μισθαποδοσίαν,</u>		b

3a	πῶς ἡμεῖς	<u>ἐκφευζόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας,</u>	II	b
3b		ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου		a
3c		<u>ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη,</u>		
4a		<u>συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν</u>		
4b		<u>καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν</u>		
4c		<u>καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν;</u>		

Mit V. 4c endet die in Hebr 2,2 eröffnete rhetorische Frage.⁵¹⁰ Hebr 2,5ff wird mit Ausführungen über den Sohn fortfahren und das Stichwort *Oikoumene* aus Hebr 1,6 mit den Worten von Ps 8 von Neuem auf den Schöpfungskontext hin weiten.

Hebr 2,1

Das Verbum προσέχω verdankt sich womöglich dem Gedanken des Autors an eine *Prosochē*. Als terminus technicus der antiken Rhetorik meint dies – vor allem in einer Gerichtsrede – die „Weckung von Aufmerksamkeit nach dem Prooemium“.⁵¹¹ Der Text setzt die Intention des Exordiums fort: „Da es letzten Endes um Leben oder Tod geht [siehe Hebr 2,15ff], gilt es extra darauf zu achten: *attentum parare*.“⁵¹²

^{2,1a} Διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν, ^{1b} μήποτε παραρυῶμεν.

Hebr 1,14 führte bereits den Begriff der σωτηρία in die Darstellung ein, διὰ τοῦτο zu Beginn von Hebr 2,1 greift darauf zurück;⁵¹³ das Stichwort *Rettung* begegnet uns unmittelbar wieder in Hebr 2,3 sowie 2,10; ferner in Hebr 5,9; 6,9; 9,28 und 11,7. Insbesondere Hebr 5,9 klingt wie eine Zusammenschau der Vv. 2,3 und 2,10: καὶ τελειωθείς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου. Hebr 9,28 verbindet σωτηρία mit dem zweiten Kommen des Sohnes und erweist so beide Aspekte – in Fortführung von Hebr 1,14 und 2,5 – als noch ausstehend und zukünftig.⁵¹⁴ Hebr 11,7 illustriert, wie konkret sich unser Vf. *Rettung* vorzustellen vermag: Gegen

⁵⁰⁹ Weiß H.-F., Hebr 183.

⁵¹⁰ Für Koester C., Hebrews 174f, endet das Exordium des Hebr erst mit in V. 2,4: a) Es beginnt und schließt mit einem komplexen Periodenbau in Hebr 1,1-4 und 2,2-4; b) der Rahmen thematisiert den Modus des Sprechens Gottes; c) der „major shift in subject matter“ (ebd. 174) nach Hebr 2,4 wird ernstgenommen; d) die Aufforderung zum Hören in Hebr 2,1-4 eignet sich als Schlußpunkt. Insgesamt wäre eine längere Einleitung auch der Gesamtdauer des Vortrages von 45-50min angemessener. Doch: Hebr 2,5 ist kein „major shift“, das Thema bleibt „Engel“; „Oikoumene“ rührt aus Hebr 1,6. Hebr 3 und 4 fordert ebenso wie Hebr 1 und 2 zum Hören auf. Und letztlich: Woher wissen wir um die Sprechgeschwindigkeit unseres Autors?

⁵¹¹ Vgl. Karrer M., Hebr 151.

⁵¹² Übelacker W. G., Appell 189f.

⁵¹³ Vgl. Hebr 1,9; 9,15 (einfaches διό in Hebr 3,7; 6,1; 12,12.28). In den sehr späten Textzeugen 0243 1739 und 1881 (10. bis 14. Jhdt) fehlt Hebr 2,1.

⁵¹⁴ Wenn andere Stellen diese Rettung als „ewige“ apostrophieren, verweisen sie auf ihre Weise auf das noch Ausstehende dieser Erfahrung; gegenwärtig kann man aber bereits um sie wissen und aus ihr leben.

alle Spiritualisierungstendenzen als ein physisches Gerettetwerden vor dem sicheren Tod (vgl. Hebr 2,14ff). Es geht unserem Vf. um nichts Geringeres als die *Rettung aus Todesangst* (vgl. Hebr 2,16), die er seinen Zuhörern gewähren will. Wenig verwunderlich also, wenn unser Vf. in Hebr 2,1 mit einem massiven **δεῖ** (das „wie 9,26; 11,6 auf eine in der Natur der Sache liegende Notwendigkeit hin[weist]“⁵¹⁵) eröffnet.

Περισσότερως bedeutet *über das gewöhnliche Maß hinausgehend*.⁵¹⁶ Die adverbiale Steigerungsform unterstreicht die Wichtigkeit des Themas, weiß aber auch schon um die folgenden Vv. 2ff; insofern liegt hier ein tatsächlicher Vergleich zugrunde. In Relation zu etwas anderem erweist sich unsere Rettung als stärker, deshalb ist besondere Aufmerksamkeit gefordert.⁵¹⁷

Προσέχω heißt zunächst *hinhalten, hinlenken* und bezeichnet im Kontext das Gegenteil von **παραρρέω** *vorbeifließen, unbeachtet bleiben* am Ende von V. 1.⁵¹⁸ Während letzteres Hapaxlegomenon im Neuen Testament bleibt, finden wir **προσέχω** in der räumlich-konnotierten Nuance von *sich dem Altar zuwenden* in Hebr 7,13.⁵¹⁹ Da die Dativergänzung auf τοῖς ἀκουσθεῖσιν lautet, kann es sich hier nur um ein *hinlenken, zuwenden* im übertragenen Sinne handeln: *Sich auf etwas hinwenden, seinen Geist, seine Aufmerksamkeit auf etwas lenken*; das Oppositum **παραρρέω** ist dann mit (im Sinne von: *an der Rettung vorbeidriften, ihrer verlustig gehen*) *in die Irre gehen* erreicht. „Die Unachtsamkeit gegenüber dem Gehörten bewirke das vorübergleiten [sic!] (...) [wäre eine Tautologie], (...) so können die Worte *μήποτε παραρυώμεν*, wie sämtliche griechische Ausleger erkannt haben, nur eine Warnung vor dem drohenden Ergebnis geistiger Stumpfheit enthalten.“⁵²⁰ Sie muss deshalb aber zu diesem Zeitpunkt weder beginnend noch fortgeschritten sein; die allgemein diagnostizierte „Glaubensmüdigkeit“ unserer Hebr-Gemeinde steht nicht so solide vor uns wie man meinen könnte.

⁵¹⁵ Riggenbach E., Hebr 27 Anm. 67.

⁵¹⁶ Vgl. Vanhoye A., Situation 229: „de façon plus surabondante“; Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 608: „with utmost care“. Vgl. Hebr 13,19. Für Ellingworth P., Hebr 135, ist diese Steigerungsform emphatisch zu deuten.

⁵¹⁷ Gal 1,14 bestätigt uns diese Interpretation: „In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen (ὕπερ πολλοὺς συναγλιώτας) in meinem Volk und mit dem größten Eifer (περισσότερως ζηλωτής) setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein.“

⁵¹⁸ Siehe Montefiore H. W., Hebrews 51: „It can be used of water draining out of a vessel, or metaphorically of a ring slipping off a finger or something slipping out of the memory.“ Spicq C., Hebr II 25, spricht mit Blick auf Spr 3,21; 4,21 und 2 Sam 14,14 von einer „metaphore des eaux qui s'écoulent et ne reviennent plus à leur source“; Braun H., Hebr 47f: Der Vf. „denkt an die Gewalt der Strömung, die mit Schwung, Schuß und Fließen hier den Menschen ... am Ziel, dem Heil vorbeireißt“; Gräßer E., Hebr I 98, übersetzt mit „weggespült“. Vgl. zum Bildwort von einem „Leben wie auf bewegtem Meer“ ConstAp II 57,2ff; 4 Makk 7; 4 Esra 12,42. Seit Martin Luther (Attridge H. W., Hebr 64 Anm. 21) interpretieren viele Ausleger die Kombination aus **προσέχω** und **παραρρέω** als Metaphorik der Schiffsfahrt: Ein Schiff, das auf einen Hafen zusteuert, aber auch abdriften kann (etwa Soden H. v., Hebr 25; Jewett R., Pilgrims 37f; Hughes P. E., Hebr 74; Craddock F. B., Hebr 33; Lane W. L., Hebr 37; Koester C. R., Hebr 205; Strobel A., Hebr 26; jüngst bei Karrer M., Hebr 152; Ellingworth P., Hebr 137, verweist auf Philo Gig 13 und Quaest in Ex 2,13; Braun H., Hebr 47-48, erinnert an Mut 107, 186; 214 und Quaest in Gn 2,25). Diese Wahrnehmung würde mit Hebr 6,18 harmonisieren. Für Karrer M., Hebr 153, beschreibt die Festigkeit des Wortes den *Ankergrund* der nautischen Metapher in Hebr 2,1. Aber Gräßer E., Hebr I 100: „Jedoch läßt sich diese Metaphorik sprachlich nicht sichern.“ In diesem Sinne auch Spicq C., Hebr II 25; Vanhoye A., Situation 231; Attridge H. W., Hebr 64 Anm. 22. Vgl. Attridge H. W., Hebr 64: „If there is a metaphor involved, it is not fully developed.“ Jewett R., Pilgrims 38, schließlich psychologisiert die Schiffsmetaphorik „The real threat is not so much an explicit denial of the faith, but rather a slothful drifting away from the new relationship into a self-enclosed, complacent form of religiosity.“ Letztlich ist es auch deshalb abwegig, hier eine Metaphorik aus der Schiffsfahrt anzunehmen, weil **παραρρέω** wörtlich *vorbeifließen* meint und nicht *vorbeifahren* (das wäre **παρραπλέω**). **Προσέχω τὸν νοῦν** ist sehr geläufig, in späterer Zeit wird es zu **προσέχω** abgekürzt. In diesem Sinne siehe auch Koester C. R., Hebr 206: der Sachverhalt „suggests a gradual, unthinking movement away from the faith.“

⁵¹⁹ Jewett R., Letter to Pilgrims 38: „Later in the epistle the author uses *katechein* rather than *prosechein* to denote holding fast to what one has already received (3:6, 14; 10:23).“

⁵²⁰ Riggenbach E., Hebr 28.

In diesem Wir (δεῖ ἡμᾶς und παραρῶμεν) gesellt sich der Redner wie schon in Hebr 1,2 zu seinem Auditorium; wie sie ist auch er „Hörer des Wortes“ (λαλοῦμεν in Hebr 2,5 ist schriftstellerischer Plural, mit dem der Redner auch hier seinen Zuhörern Einigkeit insinuiert). „Zwei ganze Kapitel lesen wir im Hebräerbrief, ohne auch nur auf eine formelle Anrede der Empfänger (vgl. 3,1), ja ohne nur auf ein Ihr zu stoßen.“⁵²¹

Das Verbum ἀκούω kehrt in Hebr 2,3c wieder und verbindet sich hier mit dem Stichwort der *Rettung*. Τοῖς ἀκουσθεῖσιν zielt augenscheinlich auf eine vorausgehende Mitteilung, derer die Hörer gewürdigt wurden. Darin die in Hebr 1,5-14 angeführten Schriftworte oder auch Hebr 1 *in toto* erblicken zu wollen, greift womöglich zu kurz.⁵²² Bedenkt man, in wie viele Teilaspekte diese Rettung in den Vv. 3bc-4 aufgefächert wird, kann sich *das Gehörte* nicht einfach nur auf den Inhalt des Hebr im engeren Sinne beschränken. Τοῖς ἀκουσθεῖσιν übersteigt auch „das vom Herrn und seinen unmittelbaren Jüngern gepredigte Heil“⁵²³ um ein für die Gesamtdeutung des Hebr entscheidendes Element. All diese Hinweise sind zwar zutreffend, erhellen uns den Inhalt des Gehörten aber erst in ihrer Zusammenschau. Natürlich haben die Zuhörer, wenn sie an diesem Punkt der Rede angekommen sind, eben die vorausgehenden Ausführungen vernommen; ebenso ist unzweifelhaft seit dem ersten Atemzug des Redners von der Offenbarung Gottes in seinem Sohn die Rede. In Hebr 1,5-14 war darüber hinaus das Zeugnis der Propheten zu hören, das auf den Sohn hinweist, wie man nun – so der Vf. – deutlich sehen kann.⁵²⁴ Doch auch das reicht noch nicht zum vollen Verständnis: Hebr 2,3f wird τοῖς ἀκουσθεῖσιν weiter präzisieren.⁵²⁵

Μήποτε verschärft den Appellcharakter von δεῖ περισσοτέρως (vgl. Hebr 3,12; 4,1). Das Zeitadverb erinnert den aufmerksamen Hörer an das zweimalige πότε in Hebr 1,5.13 und mutet wie deren Intensivierung an. Wie (zumindest für den Hebr) die Engel *zu keinem Zeitpunkt* als „Söhne“ angesprochen wurden, so dürfen wir nun *jemals* dieses Gehörte ignorieren. Doch μήποτε in Verbindung mit einem Konjunktiv ist besser mit *dass niemals* bzw. *dass (ob) nicht etwa* wiedergegeben. Das Adverb ist hier nicht *temporal*, sondern *optional* gemeint: *Damit wir nicht etwa in die Irre geben*,⁵²⁶ müssen wir jetzt umso *herz-inniger* zuhören, auf dass nicht auch wir – so wie jene Wüstengeneration vor uns, von der ausführlich in Hebr 3 und 4 zu sprechen sein wird – der Guten Botschaft verlustig gehen.

Hebr 2,2-4

Hebr 1,7 nannte die Engel Gottes *Geister, Liturgen und Feuerzungen*; Hebr 1,14 formte daraus die *gottdienenden Geister*, die zum Dienst an den Heilswilligen ausgesandt werden. Englische Wesen treten in Hebr 2,2 bereits zum fünften Mal im Verlauf des Textes in Erscheinung und finden sich danach auffallenderweise erst wieder in Hebr 12,22 und 13,2. *Engel* und deren womöglich kultische Verehrung sind schon deshalb nicht *das* Thema unseres Autors.

⁵²¹ Wrede W., Rätsel 12. Ferner Attridge H. W., Hebr 64 Anm. 14. Siehe dazu Hebr 3,1.12; 10,32; 12,12; 13,7.

⁵²² Vgl. Ellingworth P., Hebr 135; Soden H. v., Hebr 25; Vanhoye A., Situation 228; Schunack G., Hebr 29; Craddock F. B., Hebr 33. U. a. Strobel A., Hebr 25, und auch Übelacker W. G., Appell 153 Anm. 50, wollen eine (andere, weitere) Schriftlesung nicht ausschließen.

⁵²³ Bereits Lünemann G., Hebr 88. Vgl. Weiß H.-F., Hebr 184, hier wäre „zweifelloso eine Art Tradition gemeint: eben die den Adressaten überkommene Heilsbotschaft.“ Ähnlich Spicq C., Hebr II 27: „tout le contenu du N.T. (...) en tant qu'opposé à l'ancien“; siehe auch Braun H., Hebr 47; Gräßer E., Hebr I 101; Bachmann M., gesprochen durch den Herrn 389 Anm. 116.

⁵²⁴ Siehe Ellingworth P., Hebr 136: „However, reference to attentive rereading of the OT, such as made possible the composition of 1:5-13, is by no means to be excluded (cf. Acts 17:11), especially if περισσοτέρως implies a real comparison.“

⁵²⁵ Siehe Bachmann M., gesprochen durch den Herrn 372: „Haben die ἀκούσαντες es mit dem Reden Gottes in vorchristlicher Zeit zu tun, das irgendwie auf die ἡμεῖς zielt (2,3c), so hat das damals Gehörte insbesondere für die letzteren Relevanz.“

⁵²⁶ Die 1951 entstandende Schlachter-Übersetzung schreibt an unsere Stelle: *damit wir nicht etwa daran vorbeigleiten*.

Hebr 2,2a εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος ^{2b} καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή ἔλαβεν ἔνδικον μισθοποδοσίαν, ^{3a} πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας, ^{3b} ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ^{3c} ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, ^{4a} συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν ^{4b} καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν ^{4c} καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν;

In Gestalt eines zweiteiligen Vergleiches εἰ – πῶς, der den *Logos der Engel* der *Rettung durch den Herrn* gegenüberstellt,⁵²⁷ legen die Vv. 2,2-4 nachträglich den Grund zu jener Aufmerksamkeit, die Hebr 2,1 einforderte (γάρ). Die Wendung ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος umschreibt *das (mosaische) Gesetz*, der Engel Wort vom Sinai, wo sie Hebr 12,18 als Feuerelemente platziert (vgl. Apg 7,30ff; 2 Thess 1,7).⁵²⁸ Λόγος⁵²⁹ anstelle von νόμος⁵³⁰ wird an dieser Stelle bevorzugt, um ein ἀκούω und παρακοή besser entsprechendes Korrelat zu formulieren.⁵³¹

Das durch Engel gesprochene Wort (ὁ δι' ἀγγέλων⁵³² λαληθεὶς λόγος) „verrät, warum die Vergleichung mit 1 4 bei den Engeln einsetzte.“⁵³³ Wenn das hermeneutische Vorzeichen in Hebr 1,1.2a auf *einer einheitlichen* Offenbarung Gottes in Propheten und Sohn insistiert, so stellt sich die Frage, wo hierin das Wort der Engel seinen Platz haben sollte,⁵³⁴ denn auch sie haben – so weiß unser Vf. im Einklang mit seinen Zeitgenossen – einst gesprochen.⁵³⁵

Tatsächlich bleibt die Präposition διὰ in Hebr 2,2 ambivalent: Sie muss hier nicht instrumental-medial gemeint sein; *dieser* Logos kann ebenso seinen *wirkursächlichen* Ausgang bei den Engeln selbst genommen haben.⁵³⁶ Die zweimalig-wiederholte Präposition ἐν in Hebr 1,1.2a für die Vermittlung des Gotteswortes *in den Propheten* und *im Sohn* erweist sich rückblickend womöglich als sehr bewusst gesetzt: *Rettungsrelevant* ist alleine die σωτηρία *durch den Herrn*; das Gesetz ist für den Hebr nicht „par elle-même principe de salut.“⁵³⁷ In Hebr 2,3 nimmt der Prozess der Verfestigung der Rettung ja auch beim Herrn seinen Ausgang; ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, auch hier

⁵²⁷ Vgl. Hebr 2,3; 8,6; 9,14; 10,28-31.

⁵²⁸ In Hebr 12,22 begegnen wir Myriaden von Engeln; die Szenerie erinnert an Dtn 33,2; vgl. Hebr 1,6. Siehe dazu Smith W. R., *Christ and the Angels. Hebrews II. 1-9* 140.

⁵²⁹ Vgl. λόγος in Hebr 2,2; 4,2.12; 5,11.13; 6,1; 7,28; 12,19; 13,7.17.22; ῥῆμα in Hebr 1,3; 6,5; 11,3; 12,19.

⁵³⁰ Vgl. Hebr 7,5.12.16.19.28; 8,4.10; 9,19.22; 10,1.8.16.28; siehe dazu ἐντολή in Hebr 7,5.16.18; 9,19. Vgl. Schunack G., *Der Hebräerbrief* 30: „Zweifellos ist an die Willenskundgebung Gottes in der Tora gedacht, doch kann auffallen, dass Gott nicht als Autor dieses Wortes genannt wird und ebenso der Begriff des Gesetzes (*nomos*) fehlt, der im Hebr. auf das Kultgesetz beschränkt ist.“ Vgl. Hebr 1,3; 7,1-10,18. Spicq C., Hebr II 26; Strobel A., Hebr 26; Weiss B., Hebr 62; Ellingworth P., Hebr 138; Weiß H.-F., Hebr 184; Koester C. R., Hebr 206; Braun H., Hebr 48.

⁵³¹ Apg 7,38 kleidet die Sinai-Szenerie der Gesetzgebung ebenfalls in das semantische Feld von λόγος und λαλεῖν.

⁵³² Der Codex Angelicus L^{ap} aus dem 9. Jhd. (ständiger Zeuge zweiter Ordnung) bietet den Sg. δι' ἀγγέλου: Ging der Text davon aus, dass ein bestimmter Engel das Gesetz verkündete? Fossum J. E., *The Name of God* 260, notiert, dass Michael mit der Gabe des Gesetzes verbunden erscheint; Danielou J., *Théologie* 211, erinnert hierzu an Jub I, 27-29; Jos Ant XV 5,3 und auch Gal 3,19.

⁵³³ Soden H. v., Hebr 26; ähnlich DeSilva D. A., *Perseverance* 94.

⁵³⁴ Vgl. Silberman L. H., *Prophets/Angels* 99, *durch die Engel* verweise zurück auf *durch die Propheten* und zeige so, dass Propheten auch Engel genannt werden konnten. Auch Najman H., *Angels at Sinai* 318, setzt Engel mit den Propheten gleich: „However, as many scholars have indicated, this example is hardly an unequivocal case of angelic mediation of the law because ἀγγέλων may be also translated as ‘prophets’.“

⁵³⁵ Smith W. R., *Christ and the Angels. Hebrews II. 1-9* 139, hält nachdrücklich fest: „In such a speech one does not introduce doubtful points of theology.“

⁵³⁶ Vgl. Hebr 2,10 und 7,21, διὰ plus Gen. zielt auf Gott als Subjekt. Vgl. BDR § 223.3. Riggensbach E., Hebr 30 Anm. 82, vermengt beide Konnotationen: διὰ „läßt Christus wie die Engel v. 2 als Träger und Vermittler des göttlichen Wortes erscheinen, cf. 1, 2; 3, 1.“ Vgl. Vanhoye A., *Situation* 233: „La parole fut *annoncée par* des anges; le salut commença à être *annoncé par* le Seigneur. Sur le sens exact de la préposition *par*, une certaine hesitation est possible. En grec, on trouve ici *dia*. Après un verbe passif, pour désigner l’auteur de l’action, *hypo* est plus normal. Il arrive que *dia* prenne la place de *hypo* sans introduire de nuance importante: ainsi en Héb 2, 10; 7, 21; 13, 11; Jn 3, 17; Rm 5, 5.9. Cependant, prise en son sens précis, la préposition διὰ n’indique pas l’auteur principal de l’action, mais un intermédiaire.“

⁵³⁷ Spicq C., Hebr II 26.

finden wir dieselbe Präposition.⁵³⁸ Der Vf. beabsichtigt, die beiden Vorgänge miteinander zu vergleichen. „By emphasizing the λόγος as having been spoken, however, the author recalls the words of Heb. 1.1-2 and readies his audience for the Mosaic comparison in Heb. 3.1-6.“⁵³⁹

Hebr 2,2 identifiziert anders als V. 3 weder *die Hörer* des Engel-Wortes, noch *wie* dieses tradiert wurde. Es war „the common belief among Jews of the day“,⁵⁴⁰ in den Engeln die *Mittler des Gesetzes* zu erkennen; Anknüpfungspunkte für diese Überzeugung finden wir in Dtn 33,1-3LXX (ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ), Ps 68,9ff (bes. Vv. 13.18) und Ex 20,18f.⁵⁴¹ Essenziell ist die Beobachtung, dass für unseren Vf. Gott bei diesem Prozess *in persona* nicht in Erscheinung tritt, der festgewordene Gesetzes-Logos rührt in seinem Verständnis von den Engeln.⁵⁴² Auf diese Weise sollte das Gesetz in seiner Verbindlichkeit nicht geschmälert (auch unser Vf. insiziert auf der Rechtmäßigkeit einer Ahndung bei Verstößen gegen das Gesetz), sondern vielmehr die Transzendenz Gottes besonders hervorgehoben werden.⁵⁴³

Für das Neue Testament sei an Apg 7,38.53 und Gal 3,19 (ferner Röm 7,22-8,2) erinnert; auch hier wird das Gesetz durch Engel veranlasst und Mose ist dessen Überbringer an das Volk.⁵⁴⁴ In 4 Esra 3,18ff etwa wendet sich Esra mit seinen Fragen direkt an Gott, erhält aber die Antworten von einem Engel.⁵⁴⁵ Auch Josephus bezeugt in Ant XV 136 die Engel als Quelle des Gesetzes. In Jub 2-50 diktiert *der Engel des Angesichts* Mose die Geschichte vom Anfang der Schöpfung an. „Erst ganz am Schluß wird wieder deutlich, daß der Engel der von Gott beauftragte Mittler der Offenbarung ist, dem Gott die himmlischen Tafeln gegeben hat, ‚damit ich dir die Ordnungen der Zeit und die Zeit je nach der Einteilung ihrer Tage aufschreibe‘ (50,13).“⁵⁴⁶

Manche Kreise betonen diese Rolle der Engel so sehr, „daß dadurch das Bewusstsein einer direkten Beziehung zu Gott als dem Urheber der Offenbarung und der Heilsergebnisse und dem unmittelbaren Partner seines Volkes verloren zu gehen drohte“.⁵⁴⁷ Einen negativen Höhepunkt erreicht diese Entwicklung, Gott aus der Gabe des Gesetzes an Israel völlig herauszuhalten, in Barn 9,4: *Ein böser Engel versuchte es [das Gesetz] ihnen [den Israeliten] weiszumachen.*

⁵³⁸ Synge F. C., Scriptures 47, schliesst aus ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι auf ein „prefigurement of salvation spoken in the Old Testament“ und übersetzt (zunächst!) διὰ τοῦ κυρίου „through the Lord Jehova“, ohne später darauf zurückzukommen.

⁵³⁹ Richardson Chr. A., Pioneer and Perfecter 62.

⁵⁴⁰ Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 608f.

⁵⁴¹ Die LXX verstand das hebr. qadesch (Heilige) als Ortsnamen. Die Rabbinen sahen in מִשְׁכָּן eine Umschreibung für die Tora und verbanden dies mit den Scharen der Heiligen; vgl. Mach M., Entwicklungsstadien 84: „So sind nun die Engel bei der Tora-Verleihung anwesend.“ Vgl. Klein H., Wirkungsgeschichte 189 Anm. 18: „Man muß voraussetzen, daß [den neutestamentlichen Texten, die von der Gabe des Gesetzes durch Engel sprechen,] Traditionen zugrunde liegen, wonach אֱלֹהִים in Ex 20,1 mit ‘Engel’ wiedergegeben wurde. M.W. ist diese Frage im Zusammenhang der neutestamentlichen Texte nicht diskutiert.“ Ferner Ex 3,2; 2 Kön 6,17; Dan 7,10; Hag 14. Siehe ebenfalls Montefiore H. W., Hebrews 46; Braun H., Hebr 38; Spicq C., Hebr II 19. Bonsirven J., Le Judaïsme 229; Karrer M., Hebr 136; Najman H., Angels at Sinai 316.

⁵⁴² Sie dazu Schunack G., Hebr 30; Riggensbach E., Hebr 29; Gräßer E., Hebr I 102; Mach M., Entwicklungsstadien 284.

⁵⁴³ Vgl. Schäfer P., Rivalität 45: „Philo bezieht die Bitte des Volkes, Moses möge an Gottes Stelle mit ihnen reden, weil sie die Stimme Gottes nicht ertragen können, auf die Engel.“ Auch Philo wusste so die Transzendenz Gottes besser gewahrt; die Engel handeln in Gottes Auftrag, ihre Worte sind verbindlich (siehe Hebr 2,2b). Ähnlich Bruce F. F., Hebrews 28.

⁵⁴⁴ Vgl. Hebr 7,11; 8,6; 4 Esra 3,18f; Jub 1,27-29; 2,1; Herm VIII 3,3. Dazu Fossum J. E., The Name of God 10.17ff.213ff.

⁵⁴⁵ Vgl. 4 Esra 4,1; 5,15.20.31; 7,1f.

⁵⁴⁶ Schäfer P., Rivalität 15.

⁵⁴⁷ Siehe Schäfer P., Rivalität 50f. Ebd. 32: „Die Vorstellung von den Engeln ist für das theologische Denken des nachexilischen Judentums so beherrschend, daß man sich auch das Leben nach dem Tode mit Vorliebe als Gemeinschaft mit den Engeln (und nicht so sehr mit Gott) ausmalt.“ Vgl. Jub 31,44; TestXII.Lev 2-5; 18; TestXII.Is 5,3-10; AssMos 11,17; Hen(sl) 22,10. Najman H., Angels at Sinai 327, betont, dass spätere rabbinische Texte diese Engelmediation wieder zurückzudrängen versuchten.

Vollkommen unzweifelhaft bleibt dabei für den Vf. und seine Zuhörer, dass dieser Logos der Engel **ἐγένετο βέβαιος**,⁵⁴⁸ deshalb muss seine Nichtbefolgung auch *rechtmäßig geahndet* (ἐνδικος) werden.⁵⁴⁹ Eine solche ausnahmslos geltende negative Verheißung impliziert zweierlei. Zum einen, „dass die Engel bei den Adressaten in hohem Ansehen standen“,⁵⁵⁰ zum anderen, dass dieses *Engelwort fest wurde* wohl im Sinne einer verschriftlichten und zuhandenen Fassung des Textes, auf dessen Grundlage Verfehlungen verifizierbar und hernach ahnbar geworden sind. *Und ausnahmslos jedes* (καὶ πάντα) Vergehen **ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν**, empfing gerechte Vergeltung. Röm 3,8 unterstreicht den Rechtscharakter von ἐνδικος, Hebr 10,35 und 11,26 insistieren auf einer *rechtfertigenden* Konnotation von μισθαποδοσία im Sinne einer *selbstverursachten* Vergeltung.⁵⁵¹ *Gutes* wird mit *Gutem* vergolten, *Böses* mit *Bösem* (vgl. Spr 14,14); so entspricht es der göttlichen Gerechtigkeit (im Gegensatz zu 1 Makk 16,17; Spr 17,13; Jer 18,20). Hebr 10,29 handelt von einer *Strafe* (τιμωρία) für den casus der Gotteslästerung:⁵⁵² Sie gilt nicht mehr als Übertretung gesetzten Rechts, sondern als eine unentschuldbare „Majestätsbeleidigung“ (vgl. Hebr 6,6). Der Stamm von ἔλαβεν wird im nachfolgenden V. 3 in ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι wieder aufgerufen; der Vf. dachte offenbar an eine Parallele: Das Vergehen *nahm* (empfing) seine gerechte Vergeltung – die Rettung, welche ihren Anfang *nahm* (empfing) gesprochen zu werden. Sollte auch das Überhören der nunmehrigen Rettung, die ja auch als gesprochene vorgestellt wird, eine Bestrafung nach sich ziehen? Absolut, wie Hebr 3 und 4 zeigen werden, aber auch schon Hebr 1,9 anklingen ließ, wenn hier das positive Gegenstück zu dieser Nichtbeachtung / Bestrafung läge: So wie das *Tun der Gerechtigkeit* und das *Hassen der Gesetzlosigkeit* für den Sohn die erwartbare Belohnung nach sich zog, sie hören wir nun, was passiert, wenn einer diesem Beispiel nicht folgt.

„Offences against law have two aspects: the positive aspect of trespassing in forbidden ground, and the negative aspect of disobeying a lawful command.“⁵⁵³ Eine Wiedergabe von **παράβασις καὶ παρακοή** durch *Übertreten* und *Überhören* holt dies ein: Man übertritt *aktiv*, man überhört *passiv* gesetztes Recht.⁵⁵⁴

In den Vv. 3 und 4 stoßen wir auf die zweite Hälfte des Vergleichs **εἰ - πῶς**. Auf der Grundlage des eben Gesagten erwächst uns eine umso größere Verbindlichkeit; der Vf. formuliert *a minori ad*

⁵⁴⁸ Vgl. Hebr 3,14; 6,19; v. a. 9,17. VitMos II 14 (Cohn L. Werke Philos I 301): „Dagegen ist Moses der einzige, dessen Gesetze von Dauer waren und unverändert und unerschüttert blieben (βέβαια, ἀσάλευτα, ἀκράδαντα), wie von der Natur selbst mit ihrem Siegel gezeichnet, und seit dem Tage, da sie aufgeschrieben worden sind, bis heute fortbestehen und, wie wir hoffen dürfen, auch für alle künftige Zeit bestehen und gewissermassen unsterblich sein werden, solange Sonne und Mond und der gesamte Himmel und das Weltall besteht.“

⁵⁴⁹ Attridge H. W., Hebr 65: „Sa valeur juridique se prouve par l'application stricte des châtements prévus.“

⁵⁵⁰ Übelacker W. G., Appell 148; als Überbringer des Gesetzes taten sie dies. Vgl. neben Hebr 2,2 auch Apg 7,30-38.53; Gal 3,19; Som I 141; Ant 15,136; Jub 1,27; PesR 21. Vgl. dazu Lane W. L., Hebr I 24; Soden H. v., Hebr 23; Spicq C., Hebr II 14.50ff.

⁵⁵¹ Vgl. μισθαποδοσία in Dtn 24,15; Tob 2,12; Weish 10,17; ConstAp 4,12,3; ActJ 113; ferner Bill IV 1199-1212.

⁵⁵² Τιμωρία verwendet Philo in SpecLeg II 242 für Vergehen gegen das Gesetz.

⁵⁵³ Montefiore H. W., Hebrews 52. Röm 5,19 verwendet im Blick auf den Ungehorsam Adams ebenfalls παρακοή (vgl. 2 Kor 10,6). Das Lexem παρακοή finden wir innerhalb des Neuen Testaments nur noch in Röm 5,19 und 2 Kor 10,6; für unseren Kontext ist hierbei Röm 5,19 besonders aufschlussreich, führt uns die Stelle doch ebenso zurück zu den Schöpfungserzählungen und dem Ungehorsam Adam und Evas. Der *Gehorsam des Gerechten* wirkt sich ebenso auf die Vielen positiv aus, wie zuvor der Ungehorsam (ὕπακοή; vgl. Hebr 5,8) des einen Menschen Negatives für viele Sünder bedeutete. Hebr 5,9 bietet bestätigend denselben Gedanken: καὶ τελειωθείς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος αἰωνίου.

⁵⁵⁴ Lünemann G., Hebr 89f, unterscheidet *objektives Übertreten* und *subjektives Nichtbeachten*; Gräßer E., Hebr I 103f, und Braun H., Hebr 48, sprechen von einer Paronomasie; Koester C. R., Hebr 206, meint, die beiden Lexeme wären „virtually synonymous“. Attridge H. W., Hebr 65: Es ist die Unterscheidung von „sins of commission and sins of omission.“ Nicht von „Sünden“, doch von „unseren Übertretungen“ aus der Zeit *vor* der in Christus erwirkten Reinigung sprechen neben Hebr 9,15 auch Röm 2,23; 4,15; 5,14; Gal 3,19 und 1 Tim 2,14, die παράβασις stets in Verbindung mit dem Gesetz, das übertreten wird, gebrauchen.

maius.⁵⁵⁵ Im Personalpronomen ἡμεῖς umgreift die Rettung Redner wie Hörer gleichermaßen. Erst wenn auch in Hebr 2,3 eine „gerechte Vergeltung“ vorauszusetzen ist, macht die Figur der rhetorischen Frage Sinn. Wer sich auch heute (σήμερον) der Stimme Gottes hartnäckig verschließt, gleitet jetzt (νῦν) endgültig an seiner Rettung vorüber (Ps 45 in Hebr 3 und 4). Deswegen also formulierte Hebr 2,1 dermaßen apodiktisch: μήποτε παραρυώμεν.

Auf ἐκφεύγω stossen wir in Hebr 12,25 im Kontext einer Bestrafung für das Nichtbeachten des Redenden⁵⁵⁶ und auf ἀμελέω in 8,9 innerhalb des Zitates aus Jer 31: In demselben Maß wie die auch hier in Rede stehende Wüstengeneration nicht auf Gott hören wollte (vgl. Hebr 3f), hat auch Gott sie *ver-achtet*, nicht auf sie *ge-achtet*.⁵⁵⁷ Das Verbum korreliert mit προσέχω in V. 1 (vgl. Hebr 8,9; Mt 22,5): *Das Gehörte* und *die Rettung* bilden eine selbstevidente Einheit. Die Erwählung, dem Volk des Neuen Bundes anzugehören oder nicht, steht hier auf dem Spiel!

In V. 3a bildet σωτηρία das Gegenstück zum *Logos der Engel*; das ebenfalls gesprochene (λαλεῖσθαι) *Herrenwort* wird von vornherein als *Rettung* qualifiziert und so qualitativ dem Engelwort vor- und übergeordnet.⁵⁵⁸ Letztlich gibt es nur *einen Weg zur endgültigen Rettung*. Während das Erben der Rettung in Hebr 1,14 durch die Heilswilligen noch als zukünftig zu erwarten ist (vgl. Hebr 9,28), nimmt sie der Vf. hier als gegenwärtige⁵⁵⁹ und zugleich in ihren Anfängen in den Blick (vgl. 5,9).

Die zuvor noch unbestimmt-artikellose σωτηρία wird präzisiert, ähnlich nachgereicht wie schon die Identifizierung des zunächst artikellosen Sohnes in Hebr 1,2a ab Hebr 1,2b; ἥτις statt einfachem ἡ entspricht der vergleichenden Intention des Autors, es „soll die Grösse der σωτ. und die Schwere der Verantwortung bei ihrer Missachtung nachweisen an ihrer Geschichte“.⁵⁶⁰ An ihr beabsichtigt unser rhetorisch versierter Autor seine Grundthese nochmals zu verdeutlichen: Auf die Engel ist der Logos des alttestamentlichen Gesetzes zurückzuführen, auf den Herrn die Rettung.⁵⁶¹

Die genaue Bedeutung von τηλικούτος entscheidet (wie schon bei πάλαι in Hebr 1,1) der Kontext; es kann entweder *so alt* bzw. *so groß* oder aber *so jung* bzw. *so klein* heißen. Auf unseren Fall gewendet würde dies *in einem solchen Alter* bzw. *eine so große (bedeutende)* oder *eine so junge* bzw. *eine so kleine (unbedeutende)* Rettung bedeuten, wobei allerdings die zweite Option an der Figur *a minori ad maius* zu scheitern droht. Die meisten Übersetzer entscheiden sich daher für die erste Möglichkeit und übersetzen mit *besser* / *größer*.⁵⁶² Sie vernachlässigen dabei zum einen, dass unser Vf. für diese Bedeutung andere Ausdrücke verwendet⁵⁶³ und zum anderen ignorieren sie den temporalen

⁵⁵⁵ Dazu Weiß H.-F., Hebr 184f Anm. 11: „Hierbei handelt es sich um ein Schlußverfahren, das in Gestalt des Schlusses a fortiori auch in der hellenistischen Rhetorik geläufig ist und somit keineswegs auf einen Zusammenhang zwischen Hebr und dem entsprechenden Schlussverfahren im rabbinischen Judentum in Gestalt des sogen. דחומר hinweist.“ Koester C. R., Hebr 209 Anm. 68, mag nicht ausschließen, dass Hebr 2,2f auch die Figur eines Enthymems zugrunde liegen könnte. Vgl. Hebr 7,20-22; 9,13-15; 10,28-29; 12,9f.25; 1 Clem 41,4; 2 Clem 6,9.

⁵⁵⁶ Ohne Ergänzung findet sich ἐκφεύγω in Apg 16,27; 1 Thess 5,3.

⁵⁵⁷ So Koester C. R., Hebr 209; vgl. Hebr 8,9; 3,12-19.

⁵⁵⁸ Vanhoye A., Situation 238f, meint, *Predigt* hätte zwar als Pendant zu *Logos* besser gepaßt, doch *Rettung* betone die Heilswirksamkeit des Neuen Bundes. Weiss B., Hebr 61 Anm. *, differenziert die *Rettung* von ihrer *Verkündigung*; nur letztere wäre hier im Blick. Vgl. 1 Thess 2,13; Gal 3,2.5. Während die Deuteropaulinen Paulus als Bezugspunkt der Glaubensweitergabe namhaft machen (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14), verweise der Hebr vielmehr auf das Wort Gottes selbst; vgl. Karrer M., Hebr 152; ferner Vanhoye A., Situation 230.

⁵⁵⁹ Mit Weiß H.-F., Hebr 186.

⁵⁶⁰ Soden H. v., Hebr. Zu ἥτις vgl. Hebr 8,6; 9,2.9; 10,35; 12,5.

⁵⁶¹ Siehe Vanhoye A., Situation 230: „Le verbe «entendre» (2,1.3) y apparaît comme corrélatif du verbe «parler» (*lalein* 2,2.3) et les deux se réfèrent explicitement à la transmission de la foi chrétienne“ vermag ich nicht ganz zu zustimmen, da sich das erste *Sprechen* in Hebr 2,2 auf den Logos der Engel bezieht. Von diesem unterscheidend soll ja die Offenbarung im Sohn erklärt werden.

⁵⁶² Zumeist unter Verweis auf andere Vorkommen von τηλικούτος; vgl. 2 Kor 1,10; Jak 3,4; Offb 16,18.

⁵⁶³ Vgl. Hebr 1,4; 6,9; 7,19.22; 8,6; 9,11; 11,16.35.40; 12,24; 13,21. Karrer M., Hebr 155, sieht inhaltlich richtig, wenn er die Rettung in V. 3 als *besser* im Vergleich zu einer anderen, ersten „Rettung“ in V. 2 bezeichnet (auch der Logos der Engel ἐγένετο βέλαιος).

Charakter jener Zeitmarker, auf die der Vf. in den Hebr 2,3c-4d so großen Wert legt. „Darin besteht ja gerade die Eigenart der Aussage in V.3, daß hier eine zeitliche Differenz gesetzt wird zwischen jenem ‚Anfang‘ (ἀρχή) des Heils bzw. der Heilsbotschaft einerseits und der Gegenwart der Adressaten des Hebr andererseits.“⁵⁶⁴ Für unseren Kontext müssen wir die sperrige⁵⁶⁵ Ergänzung **ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι** genauer (vgl. VitMos I 81) betrachten, um einer adäquaten Antwort auf die Spur zu kommen.

Eingespannt zwischen κατ’ ἀρχάς aus Hebr 1,10 und ἀρχηγός in 2,10 ist diese Wendung offenkundig nicht einer zufälligen Vorliebe des Autors für Periphrasen gegenüber simplen Verben geschuldet. „Anfang nehmen, setzt stets einen, sei es ausdrücklichen oder stillschweigenden, Gegensatz gegen ein Fortgesetztwerden oder gegen ein Zuendegebrachtwerden voraus. Wenn also an u. St. neben dem ἀρχὴν λαβεῖν λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου durch den Herrn zugleich von einem βεβαιωθῆναι εἰς ἡμᾶς von seiten derer, die den Herrn gehört, die Rede ist, so leuchtet ein, dass der Verfasser diese beiden Momente als zwei verschiedene, aber mit einander correspondirende [sic!], Zeitaussagen betrachtet wissen will.“⁵⁶⁶

Es gibt aber auch noch eine weitere Option: Die dreimalige Setzung des Stammes ἀρχη (vgl. Hebr 1,2; 2,3; 2,10) fokussiert auf einen Anfang, der am Anfang *von allem* liegt. Hebr 1 thematisiert die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes und eine neue Schöpfung, die er heraufführt. Hebr 2 kleidet diese kommende Oikoumene in die Worte von Ps 8, der uns seinerseits an den Moment der Erschaffung des Menschen im Garten Eden mitnimmt. Für unseren Vf. spricht dieser Psalm von einem Menschensohn, der der Sohn Gottes, der Logos, selbst ist; Urbild und Abbild in einem.⁵⁶⁷ So läßt sich behaupten, dass τηλικαύτης σωτηρίας besser mit *eine solch altehrwürdige Rettung* übersetzt ist;⁵⁶⁸ denn dem Vf. geht es um die allerersten Anfänge der Rettung überhaupt, der er zudem eine höhere Dignität zuspricht (vgl. Hebr 6,1ff).

Κύριος ist der Ausgangspunkt (ἀρχή) der Botschaft, die von den Hörenden⁵⁶⁹ (ὑπό) *auf uns hin*⁵⁷⁰ gefestigt wurde, indem sie uns davon erzählen und es bezeugen (vgl. Hebr 13,7);⁵⁷¹ ὑπό bezeichnet die Urheberschaft, εἰς das Woraufhin der traditio.⁵⁷²

Ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου formuliert m. E. das Pendant zu ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, wobei ἀρχή auf denselben Moment verweist wie πάλαι. Diese Rettung nahm ihren Anfang gesprochen zu werden als sich Gott unseren Vätern im Zeugnis der Propheten mitteilte. Diese Konsequenz nicht zu ziehen, bedeutet, neben der Offenbarung Gottes in Hebr 1,1.2a hier einen neuerlichen, *zweiten* Anfang göttlichen Redens setzen zu müssen. Weder an dieser noch einer anderen Stelle im Hebr ist Gottes Sprechen in seinem Sohn etwas aus sich heraus Neues, das auch nur ansatzweise zusammenhanglos gedacht werden könnte. Wie Hebr 1,1.2a programmatisch feststellte, sprach Gott einst in den Propheten, zuletzt aber im Sohn. Auch Hebr 2,3 bleibt auf dieser *grundlegenden* Argumentationslinie.

⁵⁶⁴ Weiß H.-F., Hebr 187.

⁵⁶⁵ Vgl. Attridge H. W., Hebr 66; Lane W. L., Hebr 35.

⁵⁶⁶ Lünemann G., Hebr 91 [Hervorhebung nicht im Original]; er denkt hier offenbar daran, dass das Sprechen durch den Herrn chronologisch dem Sprechen der Engel nachgeordnet ist und an dieses eventuell sogar anknüpft.

⁵⁶⁷ So mit Gelardini G., Deciphering 153.

⁵⁶⁸ Etwa Rohr I., Hebräerbrief 16; vgl. Spicq C., Hebr II 26, in einem solchen Alter, eine Rettung „de cet âge“.

Gegen Attridge H. W., Hebr 66f: „The attempt to determine a precise point when the salvation ‘began to be spoken’ thus cannot be sustained.“

⁵⁶⁹ Vgl. Hebr 3,4; 5,4.10; 7,7; 9,19; 11,23.

⁵⁷⁰ Im Neuen Testament ist εἰς ὑμᾶς häufig (vgl. u. a. Joh 15,21; Apg 2,22; 20,29; 23,15; Röm 16,6; 1 Kor 14,36). Vgl. Bruce F. F., Hebr 30; Montefiore H. W., Hebr 53.

⁵⁷¹ Die Verbindung von ὑπό und εἰς findet sich wiederum in Hebr 12,3: ἀναλογίσασθε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομεμνηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογίαν, ἵνα μὴ κάμῃτε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι.

⁵⁷² Braun H., Hebr 49, macht uns darauf aufmerksam, daß die Textzeugen 69 623 1845 1912 ὑπὸ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη lesen; sie haben die Intention des Vf.s schon nicht mehr verstanden.

Dieses Verständnis von *διὰ τοῦ κυρίου* verdient, ausführlicher begründet zu werden, denn für die überwiegende Mehrheit der Exegeten zielt κύριος in Hebr 2,3 (mehr oder weniger eindeutig⁵⁷³) auf Jesus Christus. Allerdings hatten wir bei der Betrachtung von Hebr 1,8-12 festgehalten, dass unser Vf. für Jesus nicht einfach κύριος schreibt, sondern um der Eindeutigkeit willen zumeist präzisiert.⁵⁷⁴ Einzig im Zitat von Hebr 1,10 und in Hebr 2,3 fehlt – wie gesehen – ein derartiger Zusatz.

Ist der Sohn gemeint, von dem die Rettung ihren Ausgang nahm, dann beziehen sich *σημείους τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς* auch folgerichtig auf Ereignisse der neutestamentlichen Zeit wie insbesondere das Präsens *συνεπιμαρτυροῦντος* hervorheben könnte.⁵⁷⁵ Tatsächlich bietet das Neue Testament Hinweise auf charismatisch-bedingte Phänomene in der jungen Christengemeinde; sie sind Indiz der in Jesus angebrochenen, einst verheißenen, nun erreichten, geisterfüllten Zeit.⁵⁷⁶

Unbeachtet bleibt hier allerdings, dass sich eine „genaue Entsprechung zum Nebeneinander der vier Begriffe (...) freilich nicht (findet), die Parallelen also nicht sonderlich frappant“⁵⁷⁷ sind. Weder gibt der Hebr zu verstehen, dass auch er um solche Vorkommnisse innerhalb seiner eigenen Gemeinde weiß, noch thematisiert er ein irdisches Auftreten des Sohnes, das von solchen Zeichen begleitet worden wäre. Zumal: Ist *das Wort Gottes sprechen* eine „geläufige

⁵⁷³ Koester C. R., Hebr 206, bemerkt die hier vorgeschlagene Lesart auch: „Although ‘the Lord’ could refer to God ..., most interpreters take the Lord to be Christ, as in Heb 1:10.“ Für den irdischen Jesus als den „Herrn“ an dieser Stelle plädieren u. a. Strathmann H., Hebr 82; Schierse F. J., Hebr 27; Smith R. H., Hebr 44; Davies J. H., Hebrews 25. Vanhoye A., Situation 242: „Dans le présent contexte, le titre de «Seigneur» désigne évidemment le Christ. Cette désignation correspond à l’usage de l’Eglise chrétienne (cf. 1 Co 8, 6) et a été préparée par le texte cité en Hébr 1, 10.“ Für Soden H. v., Hebr 26, ist der Wechsel in der Bezeichnung von „Sohn“ zu „Herr“ im mahnendem Kontext wirkungsvoller. Vorsichtig Weiss B., Hebr 64: „Der aber, durch welchen ihre Verkündigung ihren Anfang genommen hat, wird als der erhöhte Herr bezeichnet, obwohl er sie allerdings in seinen Erdentagen verkündigt hat, weil seine Erhöhung für die Zuverlässigkeit derselben bürgt, wie die Engelvermittlung für die Zuverlässigkeit des Gesetzeswortes (2).“ In seinem Gefolge Schunack G., Hebr 30: „Das ist nicht einfach die Verkündigung des geschichtlichen Jesus, sondern das geschichtliche Dasein und Werk Jesu in der Einheit mit dem Wirken des Erhöhten.“ Bei Ellingworth P., Hebr 140, findet sich – wegen Hebr 12,25 – eine andere Deutung: „but since the wider context is primarily concerned with his exaltation, the reference may be mainly to the traditions about Christ’s preaching after his resurrection which are reflected in the shorter ending of Mark (16:20), and extensively in the NT deuterocanon“. Doch das in Hebr 12,26 folgende Zitat identifiziert den Sprechenden als Gott, der eine neuerliche Erschütterung von Himmel und Erde ankündigt. Braun H., Hebr 49, weist auf den Widerspruch zwischen Hebr 1,10 und 2,3 hin und interpretiert: „Verf wird, entgegen dem tatsächlichen historischen Verlauf, meinen: Jesus predigte, wie in Joh, sich selbst als das Heil“. Ähnlich Lane W. L., Hebr 139: „unity of word and deed in Jesus’ ministry“. Spicq C., Hebr II 27: „Il s’agit de la vie de Jésus, comprenant sa doctrine et sa conduite, ses souffrances, sa mort, sa résurrection.“

⁵⁷⁴ Auch andere Stellen des Neuen Testaments lesen *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Vgl. Röm 5,1.11; 15,30; 1 Kor 15,57; 1 Thess 4,2 [ohne Χριστοῦ]; 5,9.

⁵⁷⁵ Vgl. Schunack G., Hebr 31: „Gedacht ist wohl an charismatische Erfahrungen und Begabungen mit der Kraft des Geistes Gottes, die erweisen, dass das verkündigte und gehörte Wort schon jetzt in der Gemeinde Heil wirkt.“ Gegen Riggenbach E., Hebr 31 Anm. 86: „die Mannigfaltigkeit der Wunderkräfte (...) ist ein sprechender Beweis für die Wirksamkeit des in der Gemeinde waltenden göttlichen Geistes.“ Vorsichtiger Karrer M., Hebr 156: „Der Hebr spielt darauf an, ohne dass wir uns zu sehr auf ein Phänomen speziell des paulinischen Gemeindekreises fixieren dürften.“ Allerdings Koester C. R., Hebr 207: „The distributions of the Spirit can be understood as a kind of preliminary apportionment of future inheritance (Eph 1:14; cf. 2 Cor 1:22; 5:5).“ Schwemer A. M., Jesus Christus 207f: „Es ist auch in den Evangelien das Kennzeichen von Pseudomessiasen und Pseudopropheten, sich selbst zu proklamieren und *σημεῖα* und *τέρατα*, d.h. die endzeitlichen Vorzeichen anzugeben, um das Volk in die Irre zu führen.“

⁵⁷⁶ Vgl. Mk 16,17f; Apg 2,19.22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 8,7ff.13; 10,44ff; 14,3; 19,6; Röm 1,19; 15,9.18f; Gal 3,2; 1 Kor 2,1-5; 12,4ff.9-11; 14,1ff; 2 Kor 6,7; 10,13; 12,12; 2 Thess 2,9; 1 Petr 1,12. Vanhoye A., Situation 244, erkennt „une donnée constante, dont on pourrait apporter de nombreuses attestations“; ähnlich Spicq C., Hebr II 28. Ellingworth P., Hebrews 137, verweist auf Mk 16,9-20 und spricht von „common traditional material“. Siehe Strathmann H., Hebräer 83: „Udenkbar, daß so gesprochen werden konnte, wenn nicht derartige Erfahrungen reichlich vorlagen!“ Strobel A., Hebr 27: „charismatische Erlebnisse und Gaben erwähnt (...), die ohne Zweifel in die urchristliche Zeit verweisen.“ Riggenbach E., Hebr 32, hält fest, dass „die Wunderkräfte der apostolischen Zeit noch nicht zurückgetreten sind.“ Soden H. v., Hebr 27, geht einen gänzlich anderen Weg: Der Anschluss in Hebr 2,5 erweise die Zeichen und Wunder als Phänomene erst der kommenden Welt. Es darf hintergefragt werden, ob Hebr 2,4 wirklich eine „feste Formel in einer bereits traditionellen Anschauung des Urchristentums“ benennt, wie Gräßer E., Hebr I 107, meint. Ähnlich Attridge H. W., Hebr 67: „Emphasis on these divine corroborations of the message is a common, though not universal [vgl. Joh 4,48; 2 Kor 11,22-12,13], apologetic theme of early Christianity [Mk 16,20; Apg 3,1-10; 14,3-11].“

⁵⁷⁷ Bachmann M., „... gesprochen durch den Herrn“ 375.

Wendung für die Verkündigung des Evangeliums“⁵⁷⁸ Wie müssten wir uns das vorstellen, wo doch der Hebräerbrief kein Wort (geschweige denn Rede oder Gleichnis) des Sohnes – außer in Zitaten des Alten Testament – überliefert?⁵⁷⁹

Συνεπιμαρτυροῦντος behauptet syntaktisch die Gleichzeitigkeit dieser Phänomene mit der Tradierung der Rettung εἰς ἡμᾶς, ohne dass sie real in der Zeit des Vf.s noch andauern müssten.⁵⁸⁰ Auch die Wiederholung von τοῦ θεοῦ in V. 4 ist kein zwingendes Argument gegen eine Gleichsetzung κύριος = Gott: συν-επι-μαρτυροῦντος bedeutet zunächst nur, dass Gottes Zeugnis *zu jenem der Hörenden zusätzlich hinzukommt*.⁵⁸¹ Nicht Gott als Zeuge, sondern das Zeugnis seiner *Wunder und Zeichen* tritt auf den Plan – und fügt sich gut in den weiteren Diskurs der Kapitel Hebr 3 und 4 ein. In diesem Zusammenhang sollte auch Dtn 34,10f gesehen werden: Mose wird hier expressis verbis *mit Zeichen und Wundern* in Verbindung gebracht, die er in Ägypten im Auftrag des Herrn gewirkt hatte; in Hebr 3 wird Mose alsbald namentlich genannt werden und der Vf. auf die Wüstenwanderung des Volkes Israel zu sprechen kommen. Vorausschauend auf Hebr 3,7ff (Ps 95,7-11) können die Hörer unter *Zeichen und Wundern* in Hebr 2,4 den „hier fraglos durchschlagenden alttestamentlichen Hintergrund der Formulierung“⁵⁸² bemerken. Die Wendung findet sich zum überwiegenden Teil mit der Anamnese des Exodus-Geschehens verbunden; innerhalb der deuteronomistischen Tradition ist diese Formel „stets von Gott ausgesagt“.⁵⁸³ Im Textparcours des Hebr ist es wahrscheinlich, dass die Strafandrohung aus Hebr 2,2ff über 2,10 (ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν) bis in Hebr 3f nachhallte und das Auditorium das Sterben der Wüstengeneration in der Ödnis (vgl. Hebr 3,17) als gerechte Strafe für deren *Übertreten* und *Überhören* des Wortes Gottes erkennen sollte. Hebr 3,7 verbindet durch ἀκούω diesen Abschnitt mit Hebr 2,1ff: *Darum sollen wir auf das Gehörte achten* ist die verbindende Klammer. Hebr 3 und 4 illustrieren insofern sehr anschaulich, was unser Vf. mit gerechter Bestrafung in Hebr 2,2 im Sinn hatte.

Zudem sollte in diesem Zusammenhang nochmals das Verbum ἀμελέω in Hebr 2,3 und 8,9 beachtet werden.⁵⁸⁴ Hebr 8 wird den Neuen Bund durch den Tadel an der der Wüstengeneration begründen, was „biblische Ohren“⁵⁸⁵ ebenso an Hebr 3f erinnert, wo der *Tag von Massa und Meriba* als Paradigma der Verweigerung Gottes Wort erscheint.⁵⁸⁶ Die *Verachtung* seitens Gottes (vgl. Hebr 8,9) ist für unseren Vf. die logische Reaktion auf das *Nicht-Hören-Wollen* des Wortes Gottes seitens der Adressaten, *die* Sünde im Hebr schlechthin.⁵⁸⁷ Alle anderen Vergehen sind auf diese eine grundlegende Abkehr von Gott zurückzuführen. Τοῖς ἀκουσθεῖσιν in Hebr 2,1 zielt nach diesem Verständnis auf *das Gesamt* der göttlichen Selbstmitteilung: Es umfasst *jedes* bisherige Reden Gottes, das gemäß Hebr 1,1f in den Propheten seinen Ausgang nahm und sich im Sohn vollendete (ὁ θεὸς λαλήσας ἐν τοῖς προφήταις ... ἐλάλησεν ἐν υἱῷ).⁵⁸⁸

⁵⁷⁸ So Zimmermann H., Bekenntnis 12. Vgl. Phil 1,14; Apg 4,29.31; 8,25; 13,46; 16,22; 1 Petr 4,11; Did 4,1; Barn 19,9.

⁵⁷⁹ Beachte Ellingworth P., Hebr 155: „plain language of the primitive kerygma ... is almost totally absent in Hebrews“; vgl. 1 Kor 15,3; Offb 3,15; Gal 3,5; Apg 2,23; 10,39.

⁵⁸⁰ Für Gräßer E., Hebr I 109, betone das Präsens die Dauer der Handlung, die „dem *gegenwärtigen* Predigtgeschehen“ ebenso gelte wie jenem der ersten Generation; ebenso Lane W. L., Hebr 39. Koester C. R., Hebr 211 Anm. 74, betont, die Grammatik alleine kann diese Frage nicht entscheiden; Karrer M., Hebr 150, meint: „die Übersetzung muss sich mit der Dopplung »eintrat und -tritt« behelfen.“

⁵⁸¹ Vgl. Hebr 11,4: Πίστει πλείονα θυσίαν Ἀβελ παρὰ Κάιν προσήνεγκεν τῷ θεῷ, δι’ ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος, μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ δι’ αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ. Bachmann M., gesprochen durch den Herrn 383: „Wenn hier nämlich einer Abels Gerechtigkeit betreffenden gültigen, letztlich auf Gott zurückgehenden Aussage noch ein Bezeugen durch Gott zur Seite gestellt wird, so entspricht das dem, daß die Gültigerklärung (ἐβεβαιώθη) des Heils für die ἡμεῖς (2,3), für welches das Reden des Kyrios Voraussetzung war, nicht allein bleibt, und es erhellt außerdem, warum dann von einem Mitbezeugen (συνεπιμαρτυροῦντος) gesprochen wird: schon die Gültigkeit war ein Bezeugen.“ Vgl. Ebd. 382 und ThWNT 501ff. Siehe Ex 4,1-9; 7,3f.9; 11,9f; Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 11,3; 26,8; 29,2; 34,11; 1 Kön 17,8-24; 18,36-40; 2 Kön 4,1-8,6; Est 10,3; Ps 77,43; 104,27; 134,9; Jer 32,20; 39,20f; Bar 2,11; Neh 9,10; Weish 11,20; 19,13; 3 Makk 2,6. Siehe dazu VitMos I 80.90.91.95.123; II 263; Aet 2; Quaest in Gn 3,2; SpecLeg II 189; Ant 10,28; 20,168; 2,274.276.283 sowie Apg 7,36; Mk 13,22; 16,20.

⁵⁸² Bachmann M., „... gesprochen durch den Herrn“ 376. Vgl. Hofius O., Katapausis 117-131. Vgl. Barn 4,14; 1 Clem 51,5 (diese Stelle verbindet wie Hebr „Zeichen und Wunder“ mit dem Titel „Diener“ für Mose und dem Motiv der Herzenshärte).

⁵⁸³ Steck O.H., Israel 240 Anm. 1. Siehe ferner Lewicki T., Sprechenden 52ff.

⁵⁸⁴ Vgl. Übelacker W. G., Appell 157 Anm. 63: „Unter der Voraussetzung, daß die Adressaten diese metaphorische Sprache verstehen, könnte hier bereits Ps 95 und Hebr 3 anklingen: sie (die Israeliten) gingen nicht ein auf meine Wegel [sic]“ Bereits Soden H. v., Hebr 25f, ähnlich Braun H., Hebr 47, Jewett R., Pilgrims 40.

⁵⁸⁵ Zenger E., Jesus 51.

⁵⁸⁶ Vgl. Hebr 3,8; 4,2 [kommt auf λόγος zurück]; Ex 17,7; Num 20,13.24; Dtn 6,16; 9,22; 33,8; Ps 95.

⁵⁸⁷ Das Stichwort „Ägypten“ verbindet den Ps mit dem Jer-Zitat in den Kap. 3 und 8; so mit Taut K., Schriftverständnis 112.

⁵⁸⁸ So mit Soden H. v., Hebr 26.

Es spricht m. E. vieles dafür und wenig dagegen, in διὰ τοῦ κυρίου in Hebr 2,3 *Gott, den Vater* zu erkennen. Sowohl Hebr 1,1-4 als auch Hebr 2,1-4 benennen eine Zweiteilung der göttlichen Offenbarung; zu Beginn differenziert der Vf. zwischen *den Propheten* und einem *Sohn*, zeigt sie aber als zusammengehörig. Durch sie hat der Herr in gleicher Weise gesprochen, der Unterschied liegt lediglich in ihrer zeitlichen Verortung. Gemeinsam, einander ergänzend, aufeinander verweisend finden wir bei ihnen das eine Wort Gottes.

Hebr 2 stellt *das Wort der Engel der Rettung durch den Herrn* gegenüber: *Wenn schon deren Wort gerechte Bestrafung empfing, wie könnten dann wir entrinnen, denen das Wort des Herrn zuteilwurde?* Das tertium comparationis liegt hier in der Bestrafung; einem *Wort* steht die *Rettung* gegenüber, was nur bedeuten kann, das vorausgehende Wort der Engel brachte keine (endgültige) Rettung.⁵⁸⁹

Wenn man demgegenüber in Hebr 2,3 *Kyrios* mit dem Sohn gleichsetzt, von dem die Rettung ihren Ausgang nahm, müsste man mit Blick auf Hebr 1,1.2a (*Propheten + Sohn* = Sprechen Gottes) erklären, wohin denn nun in historischer Perspektive das Zeugnis der Propheten „verschwunden“ wäre.⁵⁹⁰ Sollte es in der Verkündigung des Sohnes völlig aufgegangen sein, dann wäre die programmatische Differenzierung zu Beginn des Hebräerbriefes wohl eher sinnlos.⁵⁹¹

Auf der einen Seite (in Hebr 1) haben wir also die *Propheten + den Sohn* = *das Sprechen Gottes*; auf der anderen Seite (vgl. Hebr 2) finden wir den *Logos der Engel* versus *die Rettung durch den Herrn*.

So wir in Hebr 2,3 Gott-Vater als *Kyrios* annehmen wollten, müsste sich diese Lesart auch in anderen Kontexten des Hebr bewähren:

1) Unser Vf. setzt in Hebr 1,2a zweimal die Partikel ἐν und markiert damit, wo er Gottes Präsenz verortet. In Hebr 2,2f betont er aber durch διὰ den *Ausgangsort* des Gesetzes (Engel) und der Rettung (Herr).

2) Die *gravierende Achterlastigkeit* der langen Beweiskette von Hebr 2,4 insistiert: Es geht um das Wort Gottes im Alten Testament in den Propheten. Die *christliche* Botschaft einem *christlichen* Auditorium gegenüber so zu betonen, wäre hingegen erklärungsbedürftig.⁵⁹²

3) Das Zitat aus Ps 8 in unmittelbarem Anschluss an Hebr 2,4 verdeutlicht, was mit dem *Herrenwort* in V. 3 gemeint war, nämlich ein (prophetischer) Psalmtext, der sinnigerweise nun gerade nicht dem Sohn in den Mund gelegt wird. Sämtliche Lexeme des Wortfeldes *bezeugen* begegnen im Hebr im Kontext alttestamentlicher Zeugnisse; διευμαρτύρατο zur Zitation des Psalmwortes in Hebr 2,6 greift zurück auf συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ.⁵⁹³ In der Dichotomie von Hebr 2,2ff zwischen „den Engeln“ und „dem Herrn“, muss das positive Zeugnis von Ps 8 in den Vv. 2,5ff auf Seiten des „Herrn“ zu stehen kommen.

4) In Hebr 3,14 schreibt der Vf. dass wir *Teilhaber Christi* werden, wenn wir τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατέσχωμεν. Das Substantiv ὑπόστασις verweist auf Gott als den Quell (ἀρχή) dieses Wortes in den Propheten und im Sohn; in Hebr 1,3 bezeichnet es das *Wesen Gottes* selbst; in Hebr 11,1 finden wir es in der Definition *des Wesens des Glaubens*.⁵⁹⁴ Nicht erst im Sohn zeigte sich Gott, sondern bereits in den Propheten weste er an; nämlich anteilig: In

⁵⁸⁹ Vgl. 1 Thess 2,13ff; Röm 10,14-17; 2 Petr 3,17 zum Verhältnis zwischen dem *Wort Gottes* und dem *Wort Christi*. Des Weiteren sind Hebr 12,14f und Hebr 13,6f zu beachten: Aufgrund von Hebr 2,10f können *der Geheiligte* und *die zu Heiligenden* hier nur Gott begegnen; vgl. Bachmann M., gesprochen durch den Herrn 367f.

⁵⁹⁰ Vgl. Karrer M., Hebr 155, spricht von einem „zusätzlichen Anfang“, ebd.: „Er, der die Geschichte gründete, trat in die Geschichte ein und nahm durchs Leiden den Weg in die Höhe (ein Thema, das 2,5-18 aufgreifen wird).“

⁵⁹¹ Auch wollen wir uns nicht mit dem Hinweis auf die Figur der *Überbietung* begnügen; siehe Gräßer E., Hebr I 105: „Διὰ τοῦ κυρίου ist nämlich analog zu δι’ ἀγγέλων V 2 gebildet und hebt so das Moment der Überbietung hervor: Der Mehrwert der τηλικαυτῇ σωτηρίᾳ ist insofern begründet als der *Kyrios* Jesus nicht Engel (2,2), nicht Prophet (1,1), sondern der *Sohn* ist (1,2).“ Strathmann H., Hebräer 81, illustriert das Problem: „Nach der Einteilung von 1,1f gehört dieses Engelwort also zur prophetischen Offenbarung. Gemeint ist diese aber nicht in ihrem ganzen Umfang, sondern nur das mosaïsche Gesetz, wie aus der Bemerkung über die Bestrafung der Übertretungen hervorgeht.“ Ähnlich: Jewett R., Letter to Pilgrims 39: „The author goes on to insist that the angelic message was **validated** in the Christ event, as the argument in 3b-4 makes plain. (...) The author’s premise is that the good news **declared by the Lord** is consistent with and thus serves to substantiate the truth of what God has spoken through the prophets (1:1) and the angels from the beginning.“ [Hervorhebungen im Text.]

⁵⁹² Vgl. Bachmann M., „... gesprochen durch den Herrn“ 386.

⁵⁹³ Die Termini juridischer Provenienz erinnern an Mk 16,20; Apg 2,22; 14,3 und 1 Kor 2,4.

⁵⁹⁴ Siehe Bachmann M., „... gesprochen durch den Herrn“ 394 Anm. 132: „Im Blick auf den Gegenstand christlicher Lehre macht unser Autor nicht das Reden Jesu, sondern die λόγια bzw. den λόγος τοῦ θεοῦ (5,12; 13,7; vgl.

Hebr 1,1 formuliert dies πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως; in Hebr 2,4 fasst es der Vf. als πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν. Im Sohn aber erreicht die göttliche Präsenz die höchst denkbar mögliche Steigerung (vgl. Hebr 1,3.8ff).

5) Hebr 4,2 betont, dass bereits die Wüstengeneration das *Evangelium* empfing,⁵⁹⁵ doch sie schenken dem Logos der Verkündigung keinen Glauben.⁵⁹⁶ Es ist nicht verwunderlich, sondern notwendig, dass Gott andere Mittel und Wege für sein Heilsangebot sucht, wenn die Angesprochenen sich hartnäckig und *fort-laufend* verweigern (vgl. Hebr 3f). Da ἐπ' ἐσχάτου die Sendung des Sohnes nicht mehr steigerbar ist, gilt konsequent für die Gemeinde des Hebr: Es kann keine zweite Buße geben.⁵⁹⁷

6) Hebr 5,12 unterscheidet zwischen den Unmündigen in den Belangen des Glaubens und jenen, die bereits zu fester Nahrung – der nächsten Ebene theologischer Bildung – befähigt sind; τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ meint gewiss den allerersten Anfang des Sprechens Gottes und nicht erst das Auftreten Jesu von Nazaret. Die Wortwahl erinnert hier besonders an unseren Abschnitt in Hebr 2,2ff.

7) Erst wenn sich der Anfang des „Wortes Christi“ nicht bloß auf Jesu Verkündigung auf Erden, sondern bereits auf Gottes Wort im Alten Testament bezieht, wird auch Hebr 6,1ff verständlicher: μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν βαπτισμῶν διδασχῆς ἐπιθέσεως τε χειρῶν, ἀναστάσεως τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου. Das klingt nicht von ungefähr nach Propheten, die zur Umkehr von der Anbetung handgemachter Götzenbilder mahnen (u. a. Ps 78,58; Jes 45,16.20; Ez 30,13). So wird vielleicht auch verständlicher, wieso der Vf. hier βαπτισμός (Waschung)⁵⁹⁸ vor βάπτισμα (Taufe)⁵⁹⁹ den Vorzug gibt (vgl. Hebr 6,2 und 9,10).

8) Dass Hebr 12,14 auf die Parusie Jesu abzielt, ist alles andere als evident, schließlich spricht Hebr 10,25 vom *nahenden Tag*. In Verbindung mit Hebr 12,14 ergibt dies den alttestamentlichen Topos vom „Tag des Herrn“⁶⁰⁰ Wenn es dem Vf. um die Wiederkunft Christi zu tun ist, spricht er in Hebr 9,28 von seinem zweiten Erscheinen zur Rettung jener, die auf ihn warten. Die Konnotation des Gerichts, die dem Tag des Herrn anhaftet, fehlt hier, tritt aber bereits in Hebr 1,13 auf den Plan. Hebr 13,6 zitiert Ps 117,6; in diesem ursprünglichen Kontext bezieht sich „Herr“ sicherlich auf Gott, den Herrn. Unmittelbar danach erbittet der Text das Gedenken jener, die das Wort dieses Gottes verkündet haben. Die einzelnen Beobachtungen fügen sich sinnvoll ineinander. Wie in Hebr 2,3 meint *Kyrios* auch in Hebr 12,14 Gott, den Vater. Wer nicht von seinen Sünden gereinigt = geheiligt wurde, wird den Herrn nicht sehen, will heißen: darf ihm nicht nahen.

9) Hebr 12,25 formuliert in Anlehnung an Hebr 2,2f:⁶⁰¹ Im Kontext ist der auf Erden sprechende *Moses*, jener aber vom Himmel her formulierende *Gott*, der damals (τότε) die Erde schütterte und jetzt (νῦν) eine neue Schöpfung verheißt. Der Sohn kommt hier als Mittler in den Blick, der nicht selbst *redet* (λαλεῖν), sondern durch sein Blut *spricht* (λέγειν); vgl. Hebr 1,1 λαλεῖν.

10) Schließlich verstehen wir auf diesem Hintergrund auch Hebr 13,7 besser, wo die Vorsteher das *Wort Gottes* verkündet haben und nicht nur das *Wort Jesu*: Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μμεῖσθε τὴν πίστιν.⁶⁰²

5,13; 6,5) namhaft.“ Auf diese Elemente des Glaubens kommt Hebr 11 (insbes. Vv. 32ff) zurück, als Taten der „Alten“, nicht der „Heutigen“ des Hebräerbriefes. Auch die σωτηρία finden wir bereits auf ihrer Seite. Hingegen muss Gräber E., Hebr I 106, mit vielen anderen, die Rede des Irdischen mit der des Erhöhten vermengen; für ihn gibt es „nur den *einen* λόγος Χριστοῦ (6,1).“

⁵⁹⁵ Vgl. Scholtissek K., Den Unsichtbaren 143f: „Glaubende und Nichtglaubende lassen sich im Hebr nicht schematisch auf den ‚ersten‘ bzw. den ‚neuen Bund‘ verteilen. Hebr 11 nennt sehr wohl die πιστοί der πρώτη διαθήκη.“

⁵⁹⁶ Dazu Weiß H.-F., Hebr 188: Auch die heutigen Hörer würden umgekehrt den Aposteln in nichts nachstehen.

⁵⁹⁷ Vgl. Karrer M., Hebr 150: „Das Partizip Aorist signalisiert hier [Hebr 2,2] ein relatives (vorzeitiges) Zeitverhältnis zum Futur (vgl. die Wiedergabe durch die Vulgata [quomodo nos effugiemus si tantam neglexerimus salutem]) und die punktuelle, evtl. auch ingressive Handlung; d.h. schon ein einmaliges Nichtkümmern und unzureichendes Bemühen genügt, um nicht zu entkommen.“ Vgl. Attridge H. W., Hebr 66: „Salvation clearly involves preservation from the eschatological judgments that await sinners.“ Vgl. ἐκφεύγω in Lk 21,36; Röm 2,3; 1 Thess 5,3; für eschatologische Bilder Hebr 6,8; 10,27.31.

⁵⁹⁸ Vgl. Mk 7,4.8; Hebr 6,2; 9,10.

⁵⁹⁹ Vgl. Mt 3,7; 20,22; 21,25; Mk 1,4; 10,38; 11,30; Lk 7,29; 12,50; 20,4; Apg 1,22; 10,37; 13,24; 18,25; Röm 6,4; Eph 4,5; Kol 2,12; 1 Petr 3,21.

⁶⁰⁰ Vgl. u. a. Jes 2,12; 13,6.9; 34,8; 61,2; 63,4; Jer 46,10; Mal 3,19ff; Jes 34,8; Zef 1,15.18; 2,2f; Klgl 1,21.

⁶⁰¹ Vgl. Auffret P., Note 177f.

⁶⁰² In Hebr 13,7 wird auffallenderweise (ein Hinweis auf einen sekundären Schluss des Hebr?) der gemeinschaftliche Plural „uns“ in ein Gegenüber von „wir Vorsteher“ vs. „ihr Gemeindeglieder“ aufgelöst. Das Wort Gottes

Hebr 1,1-4			
¹ <u>Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως</u> πάλαι ὁ <u>θεὸς λαλήσας</u> τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις	² ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων <u>ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ</u> , ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·	³ ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,	⁴ τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.
Hebr 2,1-4			
		¹ <u>Διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν</u> , μήποτε παραρυώμεν. ² εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων <u>λαληθεὶς</u> λόγος ἐγένετο βέβαιος καὶ πᾶσα <u>παράβασις καὶ παρακοή</u> ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν,	
³ πῶς ἡμεῖς ἐκφευζόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα <u>λαλεῖσθαι</u> διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων <u>εἰς ἡμᾶς</u> ἐβεβαιώθη, ⁴ συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ <u>ποικίλαις</u> δυνάμεσιν καὶ <u>πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς</u> κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν;		vgl. πολυτρόπως vgl. πολυμερῶς	

Praeparatio evangelica ist für unseren Vf. des Hebr nicht ein Altes Testament in jedwelchem Umfang, sondern das Wort der Propheten, das seine Erfüllung und Vollendung im Erscheinen des Sohnes findet. Der Hebr scheidet kein Altes von einem Neuen Testament, sondern er differenziert *innerhalb* seiner (alttestamentlichen) Schrift, die er gemessen an ihren bislang noch ausstehenden Erfüllungen gar nicht als ([ab]geschlossene) Einheit wahrzunehmen vermag (= „Neues Testament“).⁶⁰³

wechselt aus der Rolle des die Initiative ergreifenden Subjekts in den Part des objektivierten (eventuell auch verschriftlicht zuhandenen) Gotteswortes. Nicht mehr Gott redet in den Propheten, sondern die Vorsteher lehren das Wort Gottes. Hebr 13,7 (μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν) als auch die Verwendung des Verbums ἡγήσασθαι im Hebr verraten womöglich einen weiteren Zusatz zum ursprünglichen Textumfang des Hebr in Kap. 13, der schon vor dem sekundären Briefschluss nach der Doxologie einsetzen könnte; vgl. dazu Thyen H., Stil 17.

⁶⁰³ Siehe Garuti P., Il prologo 541: So verstehen wir, warum „nel prologo (unica altra ricorrenza del termine è in 11,32), vengono citati solo i profeti (la bina classica sarebbe *legge e profeti*)“. Einerseits unterscheidet unser Text zwischen den beiden corpora und andererseits kennt er im Textduktus keinen übergeordneten Sammelbegriff wie etwa γραφή. Hebr 10,7 ist hier keine Ausnahme; erstens ist es ein Zitat und zweitens aus den Psalmen, die unserem Vf. als prophetisch gelten. Während Backhaus, Bund 256, über alle inhaltlichen Differenzen hinweg die Kontinuität zwischen einer „alttestamentlichen“ und einer „neutestamentlichen Offenbarung“ betont, konstatiert Löhr, Heute 227: „Die Formulierung hebt zwei Epochen der Offenbarung voneinander ab“; vgl. Weiß H.-F., Hebr 137.

Hier endet nun die rhetorische Frage der Vv.2-4, „the answer to which is already known to both speaker and hearer, and it is inescapably clear“:⁶⁰⁴ *Verachten* wir niemals das Wort des Herrn (vgl. Hebr 8,7f). Auch die Fortsetzung in V. 3bc bleibt der „language of speaking and hearing“⁶⁰⁵ treu und definiert die Rettung durch den Herrn wie schon den Logos der Engel als *Wortgeschehen*.

Im Verbum **βεβαιώω** kehrt der Vf. am Ende von Hebr 2,3 zu V. 2 zurück:⁶⁰⁶ Es ist dieselbe Art von Verbindlichkeit wie sie auch beim Logos der Engel bestimmend war; d.h. das Gesetz ist legitimierterweise rechtens bis zu seiner Ablöse durch etwas Besseres. Wobei sich dieses *Festigen* nur auf den Prozess der *traditio* beziehen kann,⁶⁰⁷ nicht auf die *Rettung* als solche (vgl. Hebr 6,18; 10,28), die ohne menschliches Zutun in sich selbst (be)steht.⁶⁰⁸

Wie ἐβεβαιώθη am Ende von V. 3 gehört auch das Kompositum **συνεπιμαρτυρέω**⁶⁰⁹ in das Genus der Rechtssprache.⁶¹⁰ **Τοῦ θεοῦ**: „Gott *stellt sich bestätigend* zu den Hörern (σύν ...), die das Heil bei uns befestigt (=rechtskräftig gemacht) haben, und *fügt* ihrem Tun seinen *Beweis bei* (ἐπί ...), so daß das ἐβεβαιώθη wirklich gilt.“⁶¹¹ Beide Momente fehlen im ersten Vergleichselement in V. 2: Wir erfahren nichts über die Hörer und Tradenten des Engelwortes, nichts über die Zeugenschaft einer dritten Instanz.

Während **σημείοις τε καὶ τέρασιν** formal eng zusammengehört,⁶¹² werden die beiden folgenden Elemente durch einfaches **καί** verbunden. **Δύναμις** ist wie in Hebr 1,3 Gott zugeordnet (vgl. 6,5); **ποικίλος** bedeutet *bunt, gewandt, vielfältig*; in Hebr 13,9 verweist es auf die faszinierende Attraktion, die „fremden Lehren“ innewohnen kann.⁶¹³

⁶⁰⁴ Craddock F. B., Hebrews 33.

⁶⁰⁵ Craddock F. B., Hebr 34. Vgl. Gräßer E., Hebr I 101: „Die Formulierungen aus der phonetisch-akustischen Wortgruppe setzen einen ganz bestimmten Akzent, der nicht allein »dem oratorischen Charakter und der gewählten Darstellungsweise des Briefes« zuzurechnen ist, sondern seiner dezidierten Theo-logie.“

⁶⁰⁶ Das Passivum ἐβεβαιώθη findet sich nur hier und in 1 Kor 1,6 (vgl. Phil 1,7; 1 Kor 11,23; 15,3; Apg 10; Jud 17,2; Petr 3,2; IgnPhld 5,1; Poly Phil 6,3). Sieh dazu Weiss B., Hebr 63: „Dann aber erhellt, dass schon dieses Gesetz eine σωτηρία beabsichtigte (vgl. 114 mit 22), sofern die Erfüllung desselben (einschliesslich der in ihm geforderten Opfersühne) von allen göttlichen Strafgerichten errettete [...]“.

⁶⁰⁷ Gegen Theissen G., Untersuchungen 107 Anm. 38: „Das sun- läßt zugleich vermuten, daß nicht alleine Gott, sondern auch »die Hörenden« das Wort bestätigen.“ Mit Hughes P. E., Hebrews 78; der κύριος gilt als „fountainhead“ der Offenbarung, der ganz selbstverständlich keiner weiteren Bestätigung bedarf; vgl. ebd. 74ff. Ähnlich Ellingworth P., Hebr 141; Morris L., Hebr 22; Weiss B., Hebr 65.

⁶⁰⁸ So mit Weiss B., Hebr 64f. Anm. **, und Hughes P. E., Hebrews 80 Anm. 55; ebd. 81 Anm. 57. Ferner Ellingworth P., Hebrews 134: „2:1-3 implies a chain of oral tradition stretching from Jesus to the author and his readers; yet it would be quite anachronistic to set this in opposition to any written record.“

⁶⁰⁹ Συνεπιμαρτυρέω ist Hapaxlegomenon der gesamten griechischsprachigen Heiligen Schrift, begegnet aber in 1 Clem 23,5 und 43,1. Anstelle von συνεπιμαρτυροῦντος bietet B nach NA²⁸ die Form συμμαρτυροῦντος.

⁶¹⁰ Ἐπιμαρτυρέω findet sich in 1 Petr 5,12; συμμαρτυρέω in Röm 8,16. In 2,6 wird der Hebr διαμαρτύρομαι bevorzugt, das Simplex μαρτυρέω aber in Hebr 7,8.17; 10,15; 11,2.4.5.39. Gegen Weiß H.-F., Hebr 188f: Dieser „Nachtrag“ insistierte darauf, „daß hier ein gleichsam charismatisches Moment zu dem durch Menschen vollzogenen Überlieferungsprozeß hinzutritt, das die Legitimierung dieses Prozesses am Ende wiederum menschlicher Verfügung entzieht.“ Vgl. Gräßer E., Hebr I 110; Braun H., Hebr 51.

⁶¹¹ Gräßer E., Hebr I 107. Vgl. Hebr 6,18; 10,28. In 1 Clem 23,5 tritt das Zeugnis der Schrift in Ergänzung des Bildwortes vom Weinstock, in 43,1 tritt das Zeugnis der übrigen Propheten (in Ergänzung zu Mose als dem Propheten) zu den heiligen Büchern als zusätzliche Bestätigung hinzu (συνεπιμαρτυροῦντος). Weiß H.-F., Hebr 188, spricht von „Begleitumstände[n] des Überlieferungsprozesses“; Ellingworth P., Hebr 140, von einem „cumulative weight of testimony“.

⁶¹² Vgl. BDR¹⁷ § 444,2; τε καὶ findet sich zudem in Hebr 4,12; 5,1; 7,14; 6,19; 8,3; 9,9; 10,33; 11,32. Die Partikel τέ lassen P 0243 0278 33 81 323 365 629 630 1505 1739 lat vermissen. Hebr 11,32 verdient Beachtung; einige Textzeugen setzen τε καὶ (bzw. καί alleine) zwischen Barak und Samson, sodass sich eine Parallelität ergäbe: περὶ Γεδεών, Βαράκ τε καὶ Σαμψών καὶ Ἰεφθάε, Δαβίδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν.

⁶¹³ Dazu Soden H. v., Hebr 27, zu dieser Aufzählung: „Dabei kann ein und dasselbe Factum seiner Bedeutung nach σημεῖον, seiner Erscheinung nach τέρας, seinem Wesen nach δύναμις und seinem Ursprung nach πνεῦμα ἅγ. sein. Dennoch ist jedes Mal der nächste Begriff umfassender als der vorhergehende.“ Ähnlich Strobel A., Hebr 27. Spicq C., Hebr II 28, hingegen meint, die Abfolge würde sukzessive die „manifestation, sa nature, son origine“

Die zeitgenössischen Autoren bestätigen die Existenz eines semantischen Feldes, zu dem sowohl πολυμερής und πολυτρόπος als auch ποικίλος gehören (vgl. Ebr 86).⁶¹⁴ Πολυμερής (πολυμερῶς in Hebr 1,1) führt uns auf die Spur der Weisheit Gottes in Weish 7,22-30, die Eph 3,10 als πολυποίκιλος bezeichnen kann.⁶¹⁵ In Weish 7,27 heißt es: Die Weisheit ist *eine*, vermag aber doch *alles* (μία δὲ οὐσα πάντα δύναται), Komplementärbegriffe zu πολυμερής sind μονομερής als auch εἷς.⁶¹⁶

Im Neuen Testament stossen wir auf ποικίλος in Mt 4,24; Mk 1,34 und Lk 4,40 im Sinne von „unterschiedlichste Krankheiten“; in 2 Tim 3,6 und Tit 3,3, beide Male als „Begierden verschiedenster Art“; in Jak 1,2 als „vielfältige Versuchungen“; in 1 Petr 1,6 als „vielfältige Prüfungen“ und in 1 Petr 4,10 schließlich als „vielfältige Gnadengaben Gottes“. Auch der Hebr kennt das Adjektiv; just in 2,4 begegnet es als „verschiedenste machtvollen Taten Gottes“ und in 13,9 im Sinne von „unterschiedlichsten Lehren“, von denen es sich abzugrenzen gilt.

Die Nennung des Heiligen Geistes als artikellosoς πνεῦμα ἅγιον ist ungewöhnlich;⁶¹⁷ πνεύματα bezeichnete in Hebr 1,7 und 14 die Engel, von denen der Sohn zu unterscheiden ist,⁶¹⁸ der Zusatz „heilig“ erweist ihn als zu Gott gehörig. Ist der Heilige Geist nun aber *der Verteilende* oder *das*

dieser Zeugen im Blick auf Gott umschreiben. Weiss B., Hebr 65, unterscheidet die beiden Termini „nach ihrer höheren Bedeutung [σημεῖον] und dann nach ihrer staunenerregenden Wirkung [τέρας]“. Koester C. R., Hebr 207: „These terms are synonyms for miracles (e.g. Deut 4:34; 6:22; Ps 135:9; Matt 24:24; John 4:48; Acts 2:22, 43; 1 Cor 12:10, 28, 29; Gal 3:5; 2 Thess 2:9).“ Ebd.: „For medieval commentators the ‘signs’ were minor miracles, like the healings done by physicians; ‘wonders’ were major miracles, like rising the dead; and ‘powerful deeds’ were spiritual virtues like humility or charity (Lombard; Herveus; Aquinas, *Ad Heb.* § 99).“

⁶¹⁴ Vgl. Ellingworth P., Hebr 91: „The corresponding adjectives are used, together with ποικίλος in Maximus Tyrius 17:7, cf 7:2, in a similar context πολυποίκιλος, Eph 3:10 (...)“; der Verweis auf Max Tyr Diss. bleibt fragwürdig: Paragraph 17 hat nur 5 Abschnitte und in 7,2 ist von einem „vielteiligen Volk“ die Rede, aber keine Verbindung der beiden Adjektiva auszumachen. In den „rhetorisch brillanten“ und „durch didaktisches Geschick“ (so Figal G., Maximus 935f.) gekennzeichneten Vorlesungen des Maximus von Tyr lesen wir in Dissert 11,7: Τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ δύο ὀργάνων ὄντων πρὸς σύνεσιν, τοῦ μὲν ἀπλοῦ ὃν καλοῦμεν νοῦν, τοῦ δὲ ποικίλου καὶ πολυμεροῦς καὶ πολυτρόπου ὃς αἰσθήσεις καλοῦμεν ... (siehe Trapp M. B., Maximus 93). Bei Vettius Valens gilt es die Stellen Anthol III 1,1 (ἐπεὶ δὲ δοκεῖ ποικίλος καὶ πολυμερής ὑπάρχειν ὁ τόπος); VII 4,7 (διὰ τὸ ποικίλον καὶ πολυμερές τεχνικὸν ὑπάρχειν τὸν λόγον); IX 12,2 (τὸ πολυμερές καὶ ποικίλον καὶ ἄκμῃ ἐλλήγον) und IX 15,10 (παντὸς γὰρ εἶδους ἢ μὲν ἀρχὴ μονομερής καὶ ποικίλη καὶ δυσκατάληπτος, ἢ δ’ ἐξίχνευσις πολυμερής καὶ ποικίλη; siehe Vgl. Pingree D., Anthologiarum 125,5; 260,20; 338,27; 344,13f; 238,12 erinnert ferner an Anthol. VI 3,9) zu beachten. Josephus Flavius bietet Ant X 142 zum Vergleich ὅτι ποικίλη τέ ἐστι καὶ πολύτροπος (Niese B., opera I 296). Diese Texte zeigen, dass sowohl πολυμερής als auch πολύτροπος in enger Verbindung mit ποικίλος stehen können, auch bei Philo von Alexandrien: Som I 202 (βούλεται δὲ καὶ ποικίλα οὐ πολυμόρφου καὶ πολυτρόπου λέπρας ἀκαθάρτου τρόπου); Jos 32 (ποικίλον γὰρ πολιτεία καὶ πολύτροπον); Flacc 3 [über die Sitten der Ägypter:] πολύτροποι δ’ εἰσὶ καὶ ποικίλοι.

⁶¹⁵ Zu den Reichtümern der Weisheit vgl. Post 151; Her 126ff; 182ff; 230ff bzw. ebenso Röm 11,33.

⁶¹⁶ So mit Karrer M., Hebr 110. Siehe auch 1 Kor 1,19ff.

⁶¹⁷ Die Verwendung von πνεῦμα im Hebr oszilliert zwischen verschiedenen Bedeutungen: Den *Heiligen Geist* finden wir in Hebr 3,7; 6,4; 9,8; und 10,15f gemeint; in Hebr 4,12 bezeichnet es den *menschlichen Geist* in Unterscheidung von Seele; in Hebr 9,14 stossen wir auf einen *ewigen Geist* kraft dessen der Sohn seine Selbstdarbringung vollziehen konnte, in Hebr 10,29 aber auf einen *Geist der Gnade*; Hebr 12,9 (der *Herr der Geister*) erinnert an Hebr 1,7 und die *Geister der im Himmel* verzeichneten Gerechten in Hebr 12,23. Beachte Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebrews 610: „but in contrast to Paul he makes little use of Spirit. It does not fit into his distinctive teaching of the priesthood of Christ.“ Zumindest nicht in jenem Sinne, den Paulus für seine (Gemeinde-)Theologie brauchen kann; siehe Hebr 9,14.

⁶¹⁸ Die Identifizierung der *engelhaften Winde* / *Geister* aus Hebr 1,7 mit dem Heiligen Geist in Hebr 2,4 und womöglich einem Verweis auf die Pfingstszene in Apg 2 ist eine Übersimplifizierung des Sachverhaltes; vgl. hierfür Montefiore H. W., Hebr 54. Für den Hebr ist der Hl. Geist gewiss kein Engel. Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebrews 609: „We see now that the inferior nature of angels was intended to prove the inferior meditation of the divine word through them.“ Ebd. 608: „it is the point toward which the elaborate proof of the Son’s superiority to angels has been moving.“ Koester C. R., Hebr 205: „Hebrews argues that if angelic mediation shows how great the Law is, then the message proclaimed by the Son of God must be even greater, since he is greater than the angels.“ Spicq C., Hebr II 52f, verweist auf Hebr 1: Da der Sohn die Engel überragt, ist auch ihr Wort dem Sohn unterlegen. Vgl. ferner Vanhoye A., Situation 233.

Verteilte: πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς, „le donateur ou le don“⁶¹⁹ In Hebr 6,4 spricht der Vf. von der Gemeinde als Teilhaber am Heiligen Geist, wem er in Hebr 2,4 zufällt, erfahren wir bei genauerem Hinsehen aber auch. M. E. markiert der vorangestellte Genetiv einen Genetivus objektivus des Hl. Geistes; dem Vf. geht es um ein Zuteilen, ein Anteilgeben am Hl. Geist seitens Gottes.⁶²⁰ Näherhin um jene Anteile Heiligen Geistes, die in den vorauslaufenden Propheten aufgestrahlt sind; vgl. Hebr 1,1.

Κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν greift auf den Genetiv τοῦ θεοῦ zurück;⁶²¹ θέλησις ist Hapaxlegomenon im Neuen Testament,⁶²² aus stilistischen Gründen bevorzugt es unser Vf. gegenüber θέλημα.⁶²³ Eine Reihe von Assonanzen rundet durch diese Entscheidung Hebr 2,1-4 wirkungsvoll ab.⁶²⁴

(...) συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ
 σημείοις τε καὶ τέρασιν
 καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν
 καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς
 κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν.

Diese Figur in Verbindung mit der emphatischen Positionierung des Pronomens αὐτοῦ (vgl. Hebr 7,18) nährt die Vermutung, der Vf. wollte κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν nicht nur auf das letzte Moment,⁶²⁵ sondern auf alle drei Aspekte bezogen wissen.⁶²⁶ Wobei unser Vf. „in terms of either/or“⁶²⁷ denkt: Nicht alle aufgelisteten Elemente müssen gleichzeitig und gemeinsam auftreten, um das Zeugnis der Tradenten zu bewahrheiten. In dieser Wendung Hebr 2,4 einen exemplifizierenden Rekurs auf πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως in Hebr 1,1 zu erkennen, drängt sich nahezu auf.⁶²⁸

⁶¹⁹ Vanhoye A., Situation 246.

⁶²⁰ Vgl. Attridge H. W., Hebr 68 Anm. 67; Bruce F. F., Hebr 30 Anm. 7, meint, dies sei „probably more natural“. Weiss B., Hebr 66, verweist auf Jos 11,23.

⁶²¹ Vgl. die Lesart von D*, die an dieser Stelle τοῦ θεοῦ setzt, während sie zunächst darauf verzichtet hat.

⁶²² Vgl. 2 Clem 1,6; Just. Dial 61,1.

⁶²³ Vgl. Hebr 10,7.9.10.36; 13,21. Für Morris L., Hebr 25f, mutet θέλησις im Vergleich zu θέλημα vulgär an; Weiss B., Hebr 66 Anm. *, unterscheidet genauer zwischen θέλησις als „Act des Willens“ und θέλημα als „Inhalt des Willens“.

⁶²⁴ Vgl. Vanhoye A., Situation 233.

⁶²⁵ So etwa Spicq C., Hebr II 28 („selon son bon plaisir“), und Koester C. R., Hebr 207.

⁶²⁶ Vgl. Ellingworth P., Hebr 142; Lane W. L., Hebr 34.40.

⁶²⁷ Jewett R., Pilgrims 41.

⁶²⁸ Soden H. v., Hebr 26, meint, Hebr 1,2 wäre hier in seine einzelnen „Momente“ aufgelöst, ohne aber näher darauf einzugehen.

Exkurs: Das Exordium in Hebr 1,1-4 und seine Fortsetzung in Hebr 2,1-4

So manche Übersetzung nivelliert den kunstvollen Aufbau dieser Satzperiode in Hebr 1,1-4, die aus mehreren ineinander verwobenen Aussageeinheiten (= *clausulae*⁶²⁹) besteht. Zwei Adverbien mit πολυ- beginnend und auf -ως endend, in Verbindung mit einer fünfmaligen *Alliteration*⁶³⁰ auf einen π-Laut in V.1 und einer sechsmaligen Wiederkehr von ε-Lauten in V.2a illustrieren die besondere Sorgfalt, die unser Vf. diesem Auftakt seiner Ausführungen zuteil werden liess.⁶³¹

V. 1	V. 2a
A Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως	[A'] -x-
[B] πάλαι	B' ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων
C ὁ θεὸς λαλήσας	C' ἐλάλησεν
D τοῖς πατράσιν	D' ἡμῖν
E ἐν τοῖς προφήταις	E' ἐν υἱῷ

„Auf den ersten Blick vielleicht weniger ins Auge springend, aber doch wohl kaum zufällig, sind ferner die vier, mit bestimmten Artikel versehenen Genetive τῆς δόξης, τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, τῆς δυνάμεως αὐτοῦ und schließlich τῆς μεγαλωσύνης in V.3. Die durchgängig femininen Substantive enden in ihren beiden Außengliedern jeweils mit -ης, während das Innenpaar mit -εως schließt und ein possessives αὐτοῦ bei sich stehen hat (Reim!).“⁶³² Unser Autor ist offenkundig mit Technik und Methode antiker Rhetorik vertraut; gleich zu Beginn seines Textes verrät er uns dieses biographische Detail. Diese Verse Hebr 1,1-4 sind nicht „le fruit inattendu d’une improvisation. Il faut bien admettre que l’auteur, par éducation et par goût, avait grand souci de la forme.“⁶³³

Solcherart spielerischer Umgang mit Buchstaben, Lauten und Reimen wurde von antiken Hörern als schön empfunden. Ein wohlfeiler Stil übte in der Antike eine wahre Zaubermacht auf die Gemüter aus;⁶³⁴ „richtig verhört, wird er auch Interpretationsfragen beantworten und religionsgeschichtliche Zusammenhänge beleuchten können.“⁶³⁵ Eine solch aufwendige Formulierung impliziert, dass sich der Verfasser positiv mit dem Inhalt des Gesagten identifiziert;⁶³⁶ diese Erkenntnis ist zutiefst grundlegend für den Hebr. Unser Verfasser lebt – soweit sind sich die Exegeten einig, wenn auch Akzentuierungen sie unterscheiden – aus zwei geistesgeschichtlichen Voraussetzungen: „the first is rooted in a Jewish-Christian, theological context and the second belongs primarily to the world of Greco-roman rhetoric.“⁶³⁷

Es ist gerade die Eröffnung (das *Exordium* bzw. *Proömium*⁶³⁸) eines Textes, die besonderes Talent einfordert: Der Redner muss sein Können von allem Anfang an in vielerlei Hinsicht unter Beweis

⁶²⁹ Vgl. Lausberg H., Handbuch §§ 985ff.

⁶³⁰ Vgl. BDR § 488/2 und 7. Übelacker W. G., Appell 61, zählt Alliteration, Anapher, Assonanz, Antithese, Parallelismus, Hyperbel und rhetorische Frage zu den „Appellelementen“ eines Textes.

⁶³¹ Auch die Prologe des Lukas- und Johannesevangeliums sowie des griechischen Siraziden bezeugen, dass es zeitgenössischem Geschmack entsprach, Vorworte mit Variationen von πολὺς und der Figur der Alliteration (zumeist auf π-) zu eröffnen (vgl. Hebr 2,1f.10; 5,8; 11,4.28; 13,14; Apg 17,31; 2 Kor ,10; Mt 5,3-6; Som I 221; Flacc 46; Cher 112; Sacr 17). Vgl. Craddock F. B., Hebrews 33, π ist ein „an explosive consonant that, when repeated, impresses the audience.“

⁶³² Heiningen B., Sündenreinigung 55.

⁶³³ Vanhoye A., Situation 14. Siehe zu den Appellelementen der Perikope BDR § 488/2 und 7 sowie Übelacker W. G., Appell 61.

⁶³⁴ Dazu leider wohl zutreffend Norden E., Kunstprosa 2: Dies „nachzuempfinden und auf sich wirken zu lassen, vermag keins der modernen Völker, am wenigsten das deutsche“.

⁶³⁵ Norden E., Agnostos Theos 143; vgl. Brown P., Macht und Rhetorik 62.

⁶³⁶ Vgl. Norden E., Kunstprosa 59.

⁶³⁷ Richardson Chr. A., Pioneer and Perfecter 13.

⁶³⁸ Quint. Inst. IV 1,1f (Übersetzung nach Rahn H., Bd. I 407): „Was auf Lateinisch *principium* (Anfang) oder *exordium* (Beginn) heißt, haben die Griechen, wie mir scheint, sinnvoller προοίμιον genannt; denn unsere Benennung

stellen, um das Wohlwollen (*captatio benevolentiae*⁶³⁹), die Aufmerksamkeit (*auditores attentos facere*) und die Empfänglichkeit (*auditores dociles facere*) des Auditoriums zu gewinnen.⁶⁴⁰ Auch formal (in Gestik, Mimik, Tempo, Sprechpausen und Tonhöhe) und „ethisch“ (der *Ruf* des Redners ist ebenso entscheidend wie die „Würde“ seines Vortrages) wird er vor dem Forum der Zuhörer beurteilt.⁶⁴¹ Auch das *Ethos*⁶⁴² (der „Charakter“) des Rhetors entscheidet über Erfolg oder Misserfolg seines Vorhabens; er muss vom ersten Augenblick an, seinem Auditorium gegenüber glaubwürdig erscheinen.⁶⁴³ Als für die *Utilitas der zu vertretenden Partei* besonders aussichtsreich galt, „wenn es über seine Person nichts zu sagen gab.“⁶⁴⁴ Im Falle des Hebr hält sich der Vf. betont im Hintergrund; er geht gleichsam in den Worten des redenden Gottes auf. Der Rhetor maßt sich nicht an, „Gott“ zum Gegenstand seiner Ausführungen zu machen – und sich selbst dadurch womöglich unbeliebt, sondern lässt ihn selbst zu Wort kommen, gibt in seinen ersten Worten das Wort an sein Thema ab.⁶⁴⁵ Er macht Gott zum Sprechenden und damit – auf dem Hintergrund antiker Rhetorik, die sich aus der Gerichtsrede entwickelte – zum Anwalt seiner eigenen causa (vgl. Röm 1,9; Phil 1,8; 1 Thess 2,5.10).

Dass uns mit Hebr 1,5-14 eine traditionell zuhandene Testimonienreihe vorliegt,⁶⁴⁶ lässt sich nicht mit Sicherheit beweisen; gewiss aber ist, dass uns der versierte Autor gleich zu Beginn sein Können, sein Wissen, seine tiefe Verankerung in den Heiligen Schriften demonstrieren will. Kraft der Schriftargumente will er seine Zuhörer neugierig und aufmerksam machen (vgl. Hebr 2,1); nicht er tritt hier als Lehrer auf den Plan, sondern gemeinsam mit ihnen ist er ebenso *Hörer des Wortes* Gottes, das er lediglich in seiner Rede von Neuem – angeregt durch das Christusgeschehen – zum Klingen bringt (vgl. Hebr 4,13; 5,11).

bezeichnet nur, daß es anfängt, die Griechen aber machen hinreichend kenntlich, daß dieser Teil vor dem Eintritt in das Thema der Rede liegt. Denn vielleicht haben die Redner, weil οἶμν der Gesang ist und die Kitharöden (Sänger zur Kithara) das kurze Stück, das sie, bevor sie in den eigentlichen Wettkampf eintreten, singen, um sich das Publikum geneigt zu machen, Prooemium genannt haben, die gleiche Bezeichnung auch für Bemerkungen gewählt, die sie, ehe sie zur Sache kommen, vorausschicken, um sich die Herzen der Richter zu gewinnen.“

⁶³⁹ Siehe Andersen Ø., Garten 42: „Viel hängt vom ersten Eindruck ab. Deshalb fangen viele Redner mit einigen Bemerkungen an, die die Aufmerksamkeit des Publikums wecken und das Wohlwollen sichern sollen; die Römer nannten das *captatio benevolentiae*.“ Für Spicq C., Hebr II 2, ist Hebr 1 „une heureuse *captatio benevolentiae* des juifs convertis auxquels l’auteur s’adresse.“

⁶⁴⁰ Zur Bedeutung des Exordiums in der antiken Rhetorik, vgl. Martin J., Antike Rhetorik 60ff; Kinney R. S., Dimensions 142. Dazu Rhet Her I 4,6-7,11; Cicero Inv I 15-18; Quint. Inst. IV 1.

⁶⁴¹ Vgl. Mitchell A. C., The Use of πρέπειν 684; vgl. Fuhrmann M., Die antike Rhetorik 85. Welander D. C. St. V., Hebrews 315, sieht richtig, dass die Termini von Hebr 1,1-4 selbst nicht wiederkehren, allerdings ist die Eröffnung deshalb nicht sekundär: Das Exordium unterliegt einem derart starkem Formzwang, dass diese Beobachtung nicht textkritisch relevant sein muss; so mit Übelacker W. G., Appell 75.

⁶⁴² Siehe dazu Eisenhut M., Einführung 31: „Ethisch spielen die Bereiche der Gerechtigkeit, des Nutzens und der Ehre mit herein.“

⁶⁴³ Siehe dazu Arist Rhet I 2,4-13 (zit. nach Dufour M., Bd. I 77): „On persuade par le caractère, quand le discours est de nature à rendre l’orateur digne de foi, car les honnêtes gens nous inspirent confiance plus grande et plus prompte sur toutes les questions en général, et confiance entière sur celles qui ne comportent point de certitude, et laissent une place au doute. Mais il faut que cette confiance soit l’effet du discours, non d’une prévention sur le caractère de l’orateur. Il ne faut donc pas admettre, comme quelques auteurs de *Techniques*, que l’honnêteté même de l’orateur ne contribue en rien à la persuasion; c’est le caractère qui, peut-on dire, constitue presque la plus efficace des preuves.“

⁶⁴⁴ Andersen Ø., Garten 41. Dazu Vos J. S., Argumentation 134.

⁶⁴⁵ Eine „Theologie des Wortes“ wird als programmatisch für den Hebr betrachtet; vgl. Gräßer E., Hebr I 50; Weiß H.-F., Hebr 147. Siehe dazu das Kapitel „Der sprechende Gott: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ / θεοῦ ῥήμα“.

⁶⁴⁶ Anhand solcher Beispielsammlungen wie Hebr 11 exemplifizieren antike Rhetoren ihr Wissen und Können. Siehe Momigliano A., Tradition 41: „Traditionelle Verhaltensmuster wurden auch in der reichen Literatur der Exempla aufgezeichnet und empfohlen. [...] Aber hier müssen wir wiederum mit der Tatsache rechnen, dass Beispielsammlungen besonders in den Zeiten angelegt wurden, als man Gelehrsamkeit um ihrer selbst willen achtete. Viele einzelne Beispiele wurden sicherlich in der Hoffnung auf Nachahmung angeführt, aber ausgearbeitete Beispielsammlungen waren Schaustücke der Gelehrsamkeit.“ Scholtissek K., Den Unsichtbaren 147, nennt griechische, lateinische, frühjüdische und neutestamentliche Beispiele für solche Sammlungen.

„Der Stil war damals eine erlernte Kunst, deren Regeln im allgemeinen keiner seiner Individualität zuliebe übertreten durfte, wie ja überhaupt das Altertum in viel höherem Maße als die moderne Zeit vom Individuum die Unterordnung seiner Eigenart unter die Autorität der von hervorragenden Kunstrichtern sanktionierten Tradition, die Zurückdrängung des Genialischen, verlangt hat. Daraus ergibt sich zweierlei. Erstens: die Individuen treten zurück hinter allgemeinen Richtungen der Zeit, deren Repräsentanten sie sind. Zweitens: ein und derselbe Schriftsteller konnte nebeneinander in ganz verschiedenen Stilarten schreiben, indem er bald diese, bald jene *ἰδέα* verwendete, je nachdem sie ihm für das vorliegende Werk zweckentsprechend schien. Wir Modernen haben durch Verkennen dieser Tatsache vielfach geirrt (...). Selbst die so beliebten Schlüsse von der Stilverschiedenheit zweier Werke eines und desselben Autors auf eine verschiedene Abfassungszeit, sind selten zwingende und oft durch Tatsachen anderer Art zu widerlegen. Der Stil war im Altertum nicht der Mensch selbst, sondern ein Gewand, das er nach Belieben wechseln konnte.“⁶⁴⁷

Nun ist auch Hebr 2,1-4 „as densely packed and carefully worded as 1:1-4“,⁶⁴⁸ die „klanglichen und sachlichen“⁶⁴⁹ Parallelen sind abundant. Wie im Exordium reiht der Vf. Alliterationen auf -π aufeinander; die Zweigliedrigkeit von *παράβασις καὶ παρακοή* gemahnt an *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*.⁶⁵⁰

V. 2,2f greift den Verbstamm *λαλέω* wieder auf. Das Sprechen Gottes in den Vv. 1,1.2a findet sein Gegenstück *Hören* in 2,2.3 (*τοῖς ἀκουσθεῖσιν/τῶν ἀκουσάντων*) bzw. im „Nicht-Hören“, *παρακοή*. „Engel“ sind der letzte Referenzpunkt in 1,4 und der erste in 2,1;⁶⁵¹ sowohl in 1,4 als auch in 2,1 stoßen wir auf Komparativformen. Weil Gott „zu uns“ (*ἡμῖν* 1,2) gesprochen hat, müssen „wir“ (*ἡμᾶς* 2,1) achten auf das Gehörte, das „auf uns hin“ (*εἰς ἡμᾶς*) gefestigt wurde.⁶⁵²

Bei wem der Logos der Engel gefestigt wurde, verschweigt der Text indes; die „Väter“ als Auditorium der Propheten aus Hebr 1,1 sind es nicht – was sie rückblickend einmal mehr in positivem Licht erscheinen lässt.⁶⁵³ „Außerdem ist zu beachten, daß sich zu dem Zeugnis Gottes *ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς* der Ausdruck *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, mit dem in 1,1 Gottes Reden ‘in den Propheten’ charakterisiert wird, überaus gut – und zwar chiasmisch – fügt.“⁶⁵⁴

⁶⁴⁷ Norden E., Kunstprosa 11f.

⁶⁴⁸ Smith R. H., Hebr 35.

⁶⁴⁹ Vgl. Wider D., Theozentrik 16.

⁶⁵⁰ So Moffat, Hebr 2. Soden H. v., Hebr 25, identifiziert *Übertreten und Überhören* als „Zerlegung von *ἀμαρτία* 1 3“, deren Folgen die gerechte Bestrafung wäre, die der Sohn in seinem Tun aufhob.

⁶⁵¹ Insofern ist es schon nachvollziehbar, wenn manche Ausleger Hebr 1,5ff als Einschub empfinden; siehe etwa Schierse F. J., Hebr 33: Hebr 2,1-4 zeige, dass „die geheimnisvolle Darstellung der Inthronisation Christi [Hebr 1,5-14] im Grunde nur ein Exkurs, eine Abschweifung war, die den Hauptgedanken – die endzeitliche Wortoffenbarung Gottes in seinem Sohn – nur unterbrach.“

⁶⁵² Siehe Übelacker W. G., Appell 189: „Hier handelt es sich um eine bewußte Wiederaufnahme und Weiterentwicklung eines im Proömium angedeuteten Gedankens.“ DeSilva D. A., Perseverance 103, meint, der Vf. weise in Hebr 2,1 auf die Verheissungen aus 1,2.4. Taut K., Schriftverständnis 121: Wie in Hebr 1,1f ist auch in Hebr 2,2 von zwei Bundes-Epochen die Rede. Ferner Weiß H.-F., Hebr 182f. Auch Röm 3,22-29 erinnert uns daran, dass uns die Wirkung des Todes Jesu nicht automatisch zuteil wird, sondern im hörenden Glauben angeeignet werden muss.

⁶⁵³ Braun H., Hebr 49, meint *ἡμεῖς* in V. 3 wäre Gegensatzbegriff zum in V. 2 nicht genannten Israel. Die „Väter“ aus 1,1 könnten aber nur dann im Blick sein, wenn „Engel“ und „Propheten“ ident und deshalb austauschbar wären. Wobei wir Propheten und Engeln nicht in ihrer Gemeinsamkeit des Botencharakters subsumiert sein lassen dürfen; mit Weiß H.-F., Hebr 185 Anm. 13, halten wir fest: Der Hebr unterscheidet Engel als himmlische Gesandte von menschlichen Propheten. Dies gegen Karrer M., Hebr 154: „beide Deutungen [greifen] gut ineinander: Gottes Wort erging schon längst durch *aggeloi*, d.h. himmlische und irdische Gottes-Boten, ohne dass wir letztere unter dem Primat der Höhen Gottes zu sehr von den himmlischen Boten absetzen dürften.“ Zur Identifizierung Engel-Propheten vgl. etwa Ps 151,4LXX (Nathan als *ἄγγελος*) oder Ant XV 136 (doch skeptisch zur letzten Stelle, Davies William D., A Note on Josephus, *Antiquities* 15.136 [HTR 47/1954], 135-40). Vgl. Lane W. L., Hebr 38; Silberman L. H., Prophets/Angels 99; Spicq C., Hebr II 26.

⁶⁵⁴ Bachmann M., „... gesprochen durch den Herrn“ 379f.

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως

x

ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς

Πολυμερῶς steht (wie wir sahen) für die Vielzahl der Propheten = πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς und πολυτρόπως für die bunte Vielfalt ihrer Sendungserweise = ποικίλαις δυνάμεσιν; auffallenderweise ignorieren die meisten Exegeten diese Wendung der *bunten Machttaten*⁶⁵⁵ für ihre Erklärung von Hebr 1,1. „Überschauen wir das, sind alle Details rhetorisch ausgefeilt. [...] (*parat attentum*).“⁶⁵⁶ Unser Rhetor zieht alle Aufmerksamkeit auf den Inhalt seiner Rede; er erwartet sich äußerst penibles Hinhören seitens der Gläubigen (siehe Hebr 2,1 περισσοτέρως).

Für den Hebr gibt es nur zwei einander ergänzende Pole der einen unteilbaren, sich selbst nicht widersprechenden Heilsgeschichte: *Propheten und Sohn* formulieren die Offenbarung Gottes, der *Logos der Engel* = *Gesetz* bestimmt demgegenüber die Phase des tadelnswerten Ersten Bundes (vgl. Hebr 8; Jer 31,31ff).⁶⁵⁷ Auf das Gesetz folgten chronologisch betrachtet die Propheten, die einen Neuen Bund nach dem Ersten ankündigten, der sich ἐπ' ἐσχάτου = letztlich τῶν ἡμερῶν τούτων = dieser Tage zeigt. Der Neue Bund, in dem es keine Sünden mehr geben *kann*, weil das Gesetz Gottes direkt den Herzen der Menschen eingeschrieben ist und deshalb auch althergebrachte kultische Sühnehandlungen überflüssig geworden sind, ist durch den Sohn eröffnet; seine Vollendung nahe und in Sichtweite (vgl. Hebr 2,8f).

⁶⁵⁵ Beachte auch jene Stellen, die *Zeichen und Wunder* mit prophetischem Auftreten in Verbindung bringen (vgl. Dtn 13,2f; Weish 10,16; Jes 8,18; 20,3; ferner Dtn 28,46; Weish 8,8). Für das Neue Testament sind hier Mt 24,24 und Mk 13,22 anzuführen; insbesondere Jes 8,18 sollte bemerkt werden, vgl. Hebr 2,13.

⁶⁵⁶ Karrer M., Hebr 152. Vgl. Übelacker W. G., Appell 190f; Craddock F. B., Hebr 33.

⁶⁵⁷ Vgl. Smith W. R., Christ and the Angels. Hebrews II. 1-9 141: „Christ is the King as well as the Prophet of the perfect Dispensation, so the angels were the administrators and governors of the Old Covenant.“

1) In Gottes Sprechen in den Propheten nahm *das Heil seinen Ausgang* (vgl. Hebr 2,3); sie verweisen uns auf den Sohn.⁶⁵⁸ Davon zu unterscheiden ist das Wort der Engel, das der Vf. mit dem Gesetz identifiziert.

So wie der Sohn in Hebr 1,4 kraft seines Namens über die Engel erhoben wurde, so sehen wir ihn in Hebr 3,2ff wie er kraft seines Sohn-Seins den Verwalter im Hause Gottes – Moses – übertrifft.⁶⁵⁹ Wobei auch hier weder Gesetz noch Mose im Vergleich zum Sohn völlig desavouiert werden: Gerechterweise empfängt⁶⁶⁰ jedes Überhören und Übertreten des Gesetzes seinen Lohn (vgl. Hebr 2,2); wenn der Sohn einer *volleren* Ehre als Mose gewürdigt wird, dann gesteht man auch letzterem ein gerüttelt Maß an Ehre zu (vgl. Hebr 3,3).⁶⁶¹ Insofern ist für den Vf. völlig eindeutig, dass wir nun, als die Adressaten göttlichen Sprechens im Sohn, umso mehr darauf achten müssen, uns nicht in den Absichten Gottes zu irren. Hier klingt eine deutliche Warnung an die Gemeinde mit, es nicht der Wüstengeneration gleichzutun.⁶⁶² Wenn Hebr 4,2 darauf insistiert, dass ihnen – so wie uns – dasselbe Wort des Evangeliums gepredigt wurde, dann bestätigt sich unsere Lesart der „altbewährten Rettung“ in Hebr 2,3.⁶⁶³ Auf sie weiß sich Vf. wie Adressaten verpflichtet und rückgebunden.⁶⁶⁴ Dieser größeren Verpflichtung entspricht für den Vf. logischerweise auch die Unmöglichkeit einer zweiten Buße.⁶⁶⁵

⁶⁵⁸ Siehe Braun H., Hebr 62: „Zentral ist im Hb Gottes, siehe 1,1, nicht Jesu Sprechen; Jesu Handeln, priesterlich sühnend, Teufel und Tod überwindend 2,14-17, das ist seine Heilspredigt 2,3.“ Weiß H.-F., Hebr 187: „Nicht das Wort Jesu selbst ist hier im Blick, sondern Gottes Rede ‚durch den Herrn‘ und damit eine durch Gottes Wort konstituierte ‚Heilsgeschichte‘, der es auf seiten der ‚Adressaten‘ dieser Heilsgeschichte durch das ‚Hören‘ bzw. durch Gehorsam zu entsprechen gilt.“ Siehe dazu Hebr 4,2 λόγος τῆς ἀκοῆς, das hier auf des Vaters Sprechen in den Propheten zielt.

⁶⁵⁹ Num 12,6-8 begründet einerseits für unseren Vf. den Status Moses als Knecht im Hause Gottes, andererseits aber seine hervorgehobene Sonderrolle innerhalb der Schar der Propheten; nur mit Mose sprach Gott *von Angesicht zu Angesicht*.

⁶⁶⁰ Lünemann G., Hebr 89: Die Zeitmodi in V. 2 (ἐγένετο / ἔλαβεν) charakterisieren kaum „die Periode des mosaischen Gesetzes als eine vergangene, den in derselben herrschenden Lebenszustand als einen antiquierten und historisch überwundenen.“ Ähnlich Braun H., Hebr 48. Weiß H.-F., Hebr 185f Anm. 17: „Im Rahmen des Schlussverfahrens der VV.2 und 3 ist dies jedenfalls nicht die Zielaussage.“

⁶⁶¹ Das Gesetz war für eine *Zwischenzeit* gedacht, vgl. Berger Kl., Abraham 56. Vgl. Somn. I, 141; Ant. 15,136. Ap II,277. W. L., Hebr 36: „Although the source of distraction is not specified at this point, the positive role assigned to angels and the appeal to the normative character of the Mosaic law in v2 tend to suggest that the Christians addressed continued to maintain emotional and intellectual ties with the Jewish community.“

⁶⁶² Vgl. Übelacker W.G., Appell 158: „Das Thema im ersten Kapitel ist daher nicht ‚Jesus ist größer als die Engel‘, sondern: eure Verantwortung, auf die Botschaft des Sohnes zu achten, überragt die Verantwortung derer, denen nur das Wort der Engel geschenkt war.“ Gerecht und hart fällt die selbst herbeigezogene Strafe aus; dem entspricht das Bild von Gottes Wort als einem *Schwert*, das wir neben Hebr 4,12 nur noch in Eph 6,17 im Neuen Testament vorfinden. Ein zweischneidiges Schwert zur Scheidung von Seele und Lebensatem, Gelenk und Mark ist der Bildwelt einer rituellen Schlachtung eines Opfertieres entnommen; für unseren Vf., für den der bisherige Kult ausgedient hat, wird es zum Richtschwert Gottes über den Glaubensentscheid des Menschen.

⁶⁶³ Siehe ferner die Bemerkung bei Marksches Chr., Christentum 38: Auch die Kirchengeschichte des Eusebius setzte den „Beginn von Heil und Wahrheit“ (...) bei Abraham, dem Stammvater der Juden (und Christen), an“.

⁶⁶⁴ Siehe Morris L., Hebr 12: „The revelation the writer is speaking of is no novelty but has its roots deep in the past.“ Siehe dazu Öhler M., (Hg.), Einleitung 2: „Für die frühchristlichen Autoren, die uns ja auch als Repräsentanten ihrer Gemeinde begegnen, ist grundsätzlich der Gedanke selbstverständlich, daß die Geschichte von Adam bis Christus eine Konstante hat: den Heilswillen Gottes.“

⁶⁶⁵ In den Denkschemata des Kultes war Sühnung der Sünden möglich, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grad, der eine regelmäßige Wiederholung der Reinigung erforderlich machte (vgl. v. a. Hebr 10,1.3). Gerade die rituelle Wiederholung des Kultaktes, die bislang in ihrer zuverlässlichen Regelmäßigkeit die stets erneuerbare Versöhnung zwischen Gott und Mensch versinnbildlichte, wird zum Erweis seiner Zwecklosigkeit (eben weil er fortlaufend wiederholt werden muss) gewendet. Deswegen gibt es für jenen, der nach seiner Bekehrung zum Sohn anschließend noch einmal sündigt, keine neuerliche Rettung; er hat Christus gleichsam ein zweites Mal gekreuzigt (vgl. Hebr 6,4ff; 10,26ff).

2) Hebr 1,1-4 und Hebr 2,1-4 erhellen einander wechselseitig. Es gibt für den Hebr keine Differenzierung zwischen zwei Glaubensvölkern einst und heute; es gibt nur den Unterschied zwischen Hörenden und Nicht-Hörenden.⁶⁶⁶ Wahrhaft Hörende und auf Gott Vertrauende verstehen sich immer als Kinder Abrahams.

Einmal mehr recurriert ein versierter Bibeltheologe auf die grundlegende Erfahrung des Volkes Israel im Exodus, um einen Neuanfang in der Beziehung Gottes mit seinem Volk zu markieren. So wie ἀμείνω in Hebr 2,3 mit Hebr 8,9 und dem Exodusthema in Hebr 3f verknüpft, so wollen auch die Zeichen und Wunder in Hebr 2,4 auf diese erste Phase des Sprechens Gottes verweisen und nicht auf geistbeschwingte Erfahrungen in der Gegenwart der Gemeinde (siehe etwa Bar 2,11).⁶⁶⁷ Wie wir gesehen haben, nahm auch Hebr 1,1-4 bereits inhaltliche und lexikalische Anleihen bei Jer 31,31-34.

3) Wer der Hebr-Gemeinde Glaubensmüdigkeit attestieren möchte, müsste annehmen, dass zuvor vorhandener starker Glaube zusehends erschlaffte. In Hebr 2,2-4 aber ermuntert umgekehrt der direkte Vergleich der beiden *Logoi* (dort das Gesetz – hier die Rettung) eher dazu, ein *Weitervoranschreiten des Einzelnen* im Glauben zu postulieren. Wer bislang seine Hoffnung auf Rettung auf das Wort der Engel setzte, möge jetzt erkennen, dass in Wahrheit der Sohn unser ausschlaggebender Weg zum Heil ist. Auf ihn die zweifelnden Gemüter und wankenden Knie (vgl. Hebr 12,12) zu gründen, führt ans verheißene Ziel.⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ Gegen – illustrativ für viele Auslegungen – Taut K., Schriftverständnis 123: „so daß die Vätergeneration und die Lesergemeinde als neues Gottesvolk einander gegenüberstehen. Auch in 2, 2f. werden in Aufnahme von 1, 1f. diese zwei Zeiten einander gegenüber gestellt.“ In Hebr 1,14 ist es Gott-Vater, der die Engel zum Dienst an jenen, die die Rettung erben wollen, aussendet; in Hebr 2,10 ist es Gott-Vater der den Anführer der Rettung vollendete, um viele Söhne zur Herrlichkeit zu führen. Und in Hebr 2,3 sollte es nun Gott-Sohn sein, von dem die Rettung ihren Ausgang nahm und nicht vielmehr der Vater, der durchwegs hinter allem steht; δι’ ὃν τὰ πάντα καὶ δι’ οὗ τὰ πάντα (vgl. Hebr 2,10)? ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ so und nicht anders zu handeln, wie es seiner uranfänglichen Intention entsprach, die er nun im Sohn verwirklicht und mit uns, den Kindern und Erben, zu einem glücklichen Ende führen will.

⁶⁶⁷ Eigentlich sollte man an dieser Stelle auch deshalb aufmerken, weil solch geistbeschwingte Zustände für gewöhnlich nicht für das Ende des 1. Jhdts. n. Chr. – in das mehrheitlich der Hebr datiert wird – vermutet werden; für andere Texte des Neuen Testaments (etwa Mk 16,20; Apg 2,22; 14,3 und 1 Kor 2,4) müsste dann eine solche Herangehensweise wiederum modifiziert werden.

⁶⁶⁸ Der Vergleich in Hebr 2,2f zielt gerade auf jene, die sich Rettung durch den Dienst der Engel erwarten; siehe DeSilva D. A., Perseverance in Gratitude 107f: „It is not that the hearers have been thinking ‘wrong’ things about Jesus – it is, rather, that some of them are not thinking enough of Jesus, the benefactions he has brought, and the promises that have been made regarding benefits yet to come.“

Hebr 1 offenbarte den Sohn als den Engeln überlegen; in der Oikoumene aus Hebr 1,6 wurden sie ihm zu Füßen gelegt: demnach beherrschen sie auch diese οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν in Hebr 2,5 nicht. Ps 8 kann hier als Zeuge aufgerufen werden, weil er *Herrenwort in Prophetenwort* im Sinne unserer Identifizierung κύριος = Gott in Hebr 2,3 ist: Bei Gott-Vater nahm die versprochene Rettung, die wir nun erben wollen, ihren uranfänglichen Ausgang.

Das Erscheinen des Sohnes setzt keinen zweiten Anfang nach einem ersten Anfang des Sprechens Gottes in den Propheten, sondern baut auf deren Zeugnis auf, erfüllt ihre Verheißungen und vollendet Gottes Intention, die in der Schöpfung und in der Berufung Abrahams ihren Anfang nahm. Das durch die Engel gesprochene Wort des Gesetzes erschallte demgegenüber erst später am Sinai und hatte von vornherein, wie insbesondere der Prophet Jeremija 31,31ff schon zu seiner Zeit die Gläubigen belehrte, einen *terminus ad quem*.⁶⁶⁹

Im Anfang der Schöpfung hatte die göttliche Vorsehung den Menschen zum Herrscher über seine Schöpfung bestimmt (etwa Gen 1,28); der Vf. nimmt nun hier Ps 8 in den Blick, weil er zum einen in diesen Kontext der Schöpfung gehört, zum anderen weil seine Verheißungen noch nicht in vollem Umfang erfüllt wurden.⁶⁷⁰ Jeder Mensch kann sehen und muss eingestehen, dass er sich nicht als Herr der Welt erfährt (vgl. Hebr 2,8 οὐπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα).⁶⁷¹ Eine eschatologische bzw. messianische Weitung dieses Textes von Psalm 8 lag in der Luft theologischer Reflexion (vgl. 3 Hen 5,10).⁶⁷² Für unseren Vf. geschieht dies im Sohn Jesus (vgl. Hebr 2,9), mit dem er den Menschensohn des Psalms identifiziert.

Es war die Sünde Adams, die den Menschen aus der Gegenwart Gottes im Paradies entfernte; jene Sünde der Anmaßung, *wie Gott sein zu wollen* (Gen 3,5). Für den Hebr ist der bisherige Kult in seinem Bestreben, die Sünde effizient zu sühnen und die Gemeinschaft mit Gott wiederherzustellen, kläglich und nachweisbar gescheitert; andernfalls hätte man ja aufgehört, Opfer darzubringen (vgl. Hebr 10,2). Im Grunde gilt dieses Versagen in seinem Verständnis nicht nur für den alttestamentlichen Kult, sondern auch für alle Opferriten der umgebenden Welt (siehe Hebr 5,1 und 8,3: πᾶς γὰρ ἱερεὺς; Hebr 10,11: πᾶς μὲν ἱερεὺς).

Nur einer, der in Gehorsam vollendeter, sündenloser Mensch ist, kann die Folgen dieser Hybris des Menschengeschlechts wirkungsvoll aus der Welt schaffen. An ihm hat als *Bruder* und *Kind* Anteil, wer auf ihn vertraut, an ihn glaubt – als den von Gott gesandten Sohn, Erlöser, Anführer der Rettung (vgl. Hebr 2,11ff). Allerdings: Für unseren Vf. reicht eine Rechtfertigung *sola fide* nicht, zum erbberechtigten Kind des Vaters wird man erst durch seine standfeste Bewährung in den zur Prüfung auferlegten Leiden (vgl. Hebr 12,4ff).

⁶⁶⁹ Unser Vf. kommentiert diesen Text in Hebr 8,8: μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται (...). Diese einst (πάλαι) verheißenen kommenden Tage sind in den Tagen (τῶν ἡμερῶν τούτων) der Hebr-Gemeinde endlich (ἐπ' ἐσχάτου) erreicht; vgl. Hebr 1,1.2a.

⁶⁷⁰ Vgl. Costley A., Creation 212.

⁶⁷¹ Siehe Casey M., The Son of Man 122: „(...) man was intended to dominate the created world.“ Er erinnert an Gen 1,26-28 und Ps 8,6-9 in diesem Zusammenhang. Hebr steht mit dieser Überzeugung nicht allein, in Barn 6,18 heißt es: „Er hat aber vorher oben schon gesagt: Und sie sollen zunehmen und sich vermehren und über die Fische herrschen. Wer vermag denn jetzt (νῦν) schon über die Tiere oder Fische oder Vögel des Himmels zu herrschen? Wir müssen nämlich verstehen, daß das Herrschen eine Sache der Macht ist, daß man sich durch Befehlen als Herr erweist.“

⁶⁷² Moe O., Menschensohn 127, hält Ps 8 insgesamt für messianisch auslegbar; Sahlin H., Adam-Christologie 15, fokussiert auf den Menschensohn-Titel, vgl. Mk 12,35.37; Apg 2,36. Vgl. Lindars B., New Testament Apologetics, 1961, 49-51.167-169.

Hebr 2,5 Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν. ⁶ διεμαρτύρατο δέ ποῦ τις λέγων· τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτη αὐτόν; ⁷ ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν, ⁸ πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ. ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι [αὐτῷ] τὰ πάντα οὐδὲν ἀφήκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον. Νῦν δὲ οὕτως ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα· ⁹ τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου.

Struktur

Unser Vf. formuliert in Hebr 2,5 seine These [I], belegt sie in den Vv. 6a-8a mit dem Schriftzeugnis Ps 8 [II], bevor er in V. 8b mit seiner Deutung einsetzt, die in V. 9 „überraschend“ Jesus in den Blick nimmt [III]. Τὰ πάντα ὑποτεταγμένα in V. 8d (vgl. Hebr 1,2.3) rekurriert schließlich auf die Ausgangsfrage in Hebr 2,5.

2,5a	I	Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν,
2,5b	These	περὶ ἧς λαλοῦμεν.
2,6a	II	διεμαρτύρατο δέ ποῦ τις λέγων
2,6b	Zeuge	Τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ,
2,6c	Ps 8,5f.7b	ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτη αὐτόν;
2,7a	A	ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους,
2,7b		δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν,
2,8a	(Ps 110,1)	B πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.
2,8b	III	ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι [αὐτῷ] τὰ πάντα
2,8c	Synthese	B οὐδὲν ἀφήκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον.
2,8d	(Ps 110,1)	Νῦν δὲ οὕτως ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα·
2,9a	A	τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον
2,9b		βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου
2,9c		δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον,
2,9d		ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου.

Die nachfolgende Perikope Hebr 2,10-18 wird an die „Gnade Gottes“ aus Hebr 2,9d⁶⁷³ anknüpfen und schließt diesen einleitenden Argumentationsgang Hebr 1-2 ab. Im Anschluß an ὑπὲρ παντός V. 9d weitet sich gegen Ende des Kapitels der Blick auf jene Menschenkinder, die näherhin zum „Volk Gottes“ gehören (vgl. Hebr 2,17).

Hebr 2,5

Hebr 2,5 ergänzt den vorausgehenden Vers Hebr 1,6 um dessen logische Gedankenhälfte:⁶⁷⁴ Sobald die heraufziehende Oikoumene vollends Wirklichkeit geworden sein wird, ergeht der Befehl zur Proskynese vor dem Sohn an die Engel und wird offenbar, dass nicht den Engeln, sondern dem Sohn diese neue Welt unterworfen ist. Engel *herrschen* im Weltbild des Hebr weder in diesem noch im kommenden Äon;⁶⁷⁵ sie sind vielmehr *dienstefrig* (vgl. Hebr 1,14) und *der Gastfreundschaft bedürftig*

⁶⁷³ Vgl. Weiß H.-F., Hebr 204.

⁶⁷⁴ Vgl. Fuhrmann S., The Son 89: „Hence Heb 2:5 can be viewed as a conclusion of the argument in Hebr 1:4-14.“

⁶⁷⁵ Die gegenwärtige Welt und Zeit wäre den Engeln unterworfen; siehe dazu Dtn 32,8; Hi 33,22; Dan 10,13.20f; 12,1; Sir 17,17; Eph 6,12; 1 Kor 4,9; für außerkanonische Literatur Hen(aeth) 18,13-16; 20,4; 60,15-21; 69,22; 75,1;

(vgl. Hebr 13,2). In der Gemeinde des Hebr werden (und sollen) Engel nicht verehrt werden;⁶⁷⁶ bestenfalls bewirtet (vgl. Hebr 13,2).

Ganz augenscheinlich ist Gott hier als handelndes Subjekt dieser Unterwerfung vorausgesetzt; im Anschluss an die vorausgehende Aussage, dass die Rettung bei ihm, dem Herrn = Gott-Vater ihren Ausgang genommen hat (*mitbezeugt durch Gott* in Hebr 2,4 ist dieser Aussage in Hebr 2,3 ja nach- und untergeordnet und insofern für diesen gedanklichen Anschluss in Hebr 2,5 weniger gut geeignet).⁶⁷⁷

Hebr 2,5a Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, ^{5b} περὶ ἧς λαλοῦμεν.

Unser Redner weiß sich – hier und auch in Hebr 2,16 – sehr sicher: In seinem eröffnenden οὐ γάρ schließt er wie schon in Hebr 1,5, 1,13 und 2,2ff jede auch nur hypothetische Widerrede aus.⁶⁷⁸

Der Text kommt in seinen ersten beiden Kapitel immer wieder auf **Engel** zu sprechen,⁶⁷⁹ sie begegnen alternierend mit *Sohn*. Auch jetzt sollte also der Hörer alsbald mit einer kontrastierenden Aussage über den Sohn rechnen können; er wird uns dieses Mal als *Menschensohn* begegnen.⁶⁸⁰ In der Wahl des Verbums ὑποτάσσω wird sowohl an Ps 110 in Hebr 1,3.13 erinnert (vgl. 12,9) als auch schon das Zitat aus Ps 8,5f.7b in Hebr 2,6bff vorbereitet.

Eine Übersetzung von τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν als *heraufziehende Oikoumene* verdeutlicht, dass diese neue Welt durch die sie inaugurierende Erhöhung des Sohnes in *statu nascendi* gewusst wird (vgl. Hebr 1,10ff; 8,13).⁶⁸¹ Diese im Entstehen begriffene⁶⁸² Welt ist für die Hörer des Wortes nicht rein zukünftig, sie haben bereits *ihre Kräfte gekostet* (vgl. Hebr 6,5) und sind auf dem Weg zu ihr, sobald sie (und wir) Gottes Wort in seinem Sohn Gehör schenken (vgl. 1,1ff; 2,1; 13,14; 2,1ff; 3,7ff).⁶⁸³ Insbesondere der Nachsatz περὶ ἧς λαλοῦμεν⁶⁸⁴ insistiert – wie schon die

89,70.71.76; Jub 2,2; 15,31; 35,17; Barn 18,1; für Philo Conf 170. Ferner Swetnam J., Jesus and Isaac 158; Lane W. L., Hebr 45; Smith R. H., Hebr 44; Montefiore H. W., Hebr 56; Bruce F. F., Hebr 32; Strathmann H., Hebr 83; Strobel A., Hebr 27; Übelacker W. G., Appell 191; Attridge H. W., Hebr 70; DeSilva D. A., Perseverance 108. Zum Thema allgemein siehe Bonsirven J., Le judaïsme palestinien I 231-233.

⁶⁷⁶ Vgl. Übelacker W. G., Appell 133 Anm. 232. Siehe dazu Jos 5,4; Apg 7,42f; Kol 2,18; 1 Tim 4,1; Offb 19,10; 22,8; IgnTrall 5,1f; Sm 6,1; TestLev 5,5f. Zu einer Interpretation Christi als Engel siehe Thomas-Ev 13; Justin Dial. 56,4 (!), Hirte des Hermas Vis 5,2; Sim. 7,5; 9.1.1-3.

⁶⁷⁷ Riggenbach E., Hebr 32: „Der hier folgende Abschnitt bietet der Auslegung im ganzen wie im einzelnen mannigfache Schwierigkeiten. Soviel dürfte indes feststehen, daß er in gewissem Sinn ein Gegenstück zu 1, 4-14 bildet.“ Craddock F. B., Hebr 36: V. 5 „seems so loosely connected to what precedes it“. Für Koester C. R., Hebr 213, ist V. 5 das „Scharnier“ zwischen Hebr 1,5-14 und 2,6ff; ähnlich Soden H. v., Hebr 27; Spicq C., Hebr II 30; Lane W. L., Hebr 46; Ellingworth P., Hebr 144f; Schunack G., Hebr 31.

⁶⁷⁸ Vgl. Spicq C., Hebr II 30, übersetzt οὐ γάρ mit „non, certes“.

⁶⁷⁹ Vgl. Hebr 1,4.5.6.7.13f; 2,2.5.7.9.16.

⁶⁸⁰ Vgl. Hebr 1,2ff.5.6.8f.10ff.13; 2,6ff.9.10.11.12f.14f.17f.

⁶⁸¹ Dazu Gräßer E., Hebr I 114: „Der Sinn ergibt sich hier wie dort aus den parallelen Wendungen μέλλουσα πόλις (13,14) und τὰ μέλλοντα ἀγαθά (9,11 v.l.). Gemeint ist die »eschatologische Wirklichkeit«, die Hebr metaphorisch auch umschreibt als »Ruhe« 4,3-11, »Haus« 3,6; 10,21; »Stadt« 11,10.16; 12,11; 13,14, »Vaterland« 11,14.“ μέλλω haftet im Hebr des öfteren an den nun in Reichweite gelangten Verheissungsinhalten des Alten Testaments T, vgl. Hebr 6,5 (künftige Welt); 8,5; 10,1 (künftige Güter); 27; 11,8.20 (das Kommende); 13,14 (die künftige Stadt). Vgl. Smith R. H., Hebr 45f; März C.-P., kurze Zeit 95.

⁶⁸² Eine Wiedergabe von τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν durch „die kommende Oikoumene“ könnte missverstanden werden in jenem Sinne, dass diese Welt im Heute der Gemeinde noch gar nicht anwesend ist.

⁶⁸³ Jewett R., Pilgrims 42, erkennt in diesem Punkt eine Verbindung von Hebr 2,5 zu 1,2a. Strobel A., Hebr 29: „Die Redeweise bekundet einen für das Denken des Verfassers aufschlussreichen Sachverhalt frühjüdischer Messianologie.“ Vgl. Lünemann G., Hebr 95; Moffatt J., Hebr 21; Smith R. H., Hebr 44; Koester C. R., Hebr 213.

⁶⁸⁴ Vgl. Spicq C., Hebr II 31: „pluriel de discussion“. In Hebr 11,32 aber 1. P. Sg.; vgl. Fug 116.119; VitMos II 187f; Ant I 170.

wiederkehrenden Verbalstämme *hören*, *reden* zuvor – auf einem Prozess der Verbalisierung des Bekenntnisses und des tätig-zustimmenden Hörens seitens der Gläubigen (vgl. Hebr 2,1-4).

Diese *heraufziehende Welt* ist komplementär zur *verfallenden / alternden Welt* in Hebr 1,10ff und 8,13 zu verstehen. Diese Zeitspanne ihres Heraufdämmerns entspricht der Wartezeit des Sohnes, bis ihm alle Feinde unter die Füße gelegt worden sind; die Vv. 1,6; 1,13 und 2,5 ergänzen einander hier. Diese neue Welt tritt an die Stelle der bisherigen, deren Vergehen und Verwandlung Hebr 1,11f anschaulich demonstrierte. Die Gemeinde der Gläubigen erwartet vielmehr ein neues, *unerschütterliches Reich* (vgl. Hebr 12,28) als ihr (baldiges) Erbe.⁶⁸⁵

Der Rekurs auf Ps 8 an dieser Stelle könnte bereits in Hebr 1,6 die Wahl des terminus οἰκουμένη – dem zunächst eine sehr diesseitige Konnotation zu eigen ist⁶⁸⁶ – bedingt haben.

Hebr 2,6-8a

Anstatt den intendierten Weltenherrscher unmittelbar bei seinem Namen zu nennen, bietet uns der Vf. ein ausführliches Zitat; wiederum will er nicht etwa aus sich heraus eigene Behauptungen in den Raum stellen, vielmehr soll das Zeugnis der Heiligen Schriften selbst zu seinem Recht kommen und Gehör finden. So erreicht er durch seine pädagogisch motivierte Verzögerungsdidaktik eine Steigerung der Aufmerksamkeit seiner Zuhörer, deren Mitdenken angeregt und herausgefordert wird.

Was für ein „Name“ sollte nun zu erwarten sein, nachdem Hebr 1,4 bereits *Sohn* als Wesensbezeichnung zu seiner Abgrenzung zu den Engeln in die Diskussion einführte? Womöglich ein Eigenname, der an die Stelle des (exemplarischen) *Menschensohnes* des Psalmwortes tritt? Auf der Ebene des Textparcours bleibt festzuhalten, dass *Menschensohn* ebenso wenig ein konkreter Name ist wie *Sohn*. Beachten wir, dass dem Sohn die Bezeichnung *Menschensohn* nur mittels eines Zitates zukommt;⁶⁸⁷ nirgendwo im Hebr wird sie titular zugespitzt.⁶⁸⁸

Aufmerksame Hörer gemahnt das Zitat aus Ps 8 an den Schöpfungsbericht der Genesis. Die Rede von jenem ersten Menschensohn lässt an den Garten Eden denken, an das erste Menschenpaar, deren Sünde sie, ihre Nachkommen und das gesamte Menschengeschlecht dem Tod überliefert hatte.⁶⁸⁹ All dies steht im Hintergrund der Textrezeption von Psalm 8 und Gen 1-3 und kommt den Hörern aus den kollektiven Schatzkammern des biblischen Gedächtnisses in Erinnerung. Diese Motivstränge bleiben mitzuhören; unser Verfasser kann auf ihnen aufbauen, ohne sie ausformulieren zu müssen. Die Allusionskraft der Zitate wirkt aus sich heraus – in einer für uns heute nur noch mühsam zu rekonstruierenden Selbstverständlichkeit. Alles, was die Tradition von alters her mit ihnen verbindet, ersteht intuitiv vor den Augen der Zuhörer (vgl. Hebr 2,8ff).

⁶⁸⁵ Vgl. zu *den Äon erben* Mk 10,17; Lk 10,25; 18,18; Mt 19,16; Mt 19,29; Mk 9,43.45; Mt 18,8f; Hen(sl) 50,2; 66,6; Weish 5,15 und 4 Esra 14,35.

⁶⁸⁶ So mit Riggenbach E., Hebr 35.

⁶⁸⁷ Dennoch muss man fragen, in welchem Sinne wird die Bezeichnung Jesu als *Menschensohn* zuteil? Ist sie ein Reflex der Menschensohnworte in den Evangelien, gehört sie in den Kontext paulinischer Adamspekulationen, wie wir sie in 1 Kor 15,22 lesen, wo es um die Sünde Adams geht, die das Menschengeschlecht der Sterblichkeit aussetzte und der neue Adam sühnte? Dazu Fossum J. E., *The Name of God* 49, der Besitz *seiner Doxa* wäre für den Menschensohn Adam eine Teilhabe an Gottes Namen und Wesen. Jesus als derjenige, der die Sünde Adams sühnt und ein neues, heiliges Menschengeschlecht erschafft? Dass der Hebr zentral um das Motiv der Sühne kreist, lässt sich nicht abstreiten; ebenso wenig die Herkunft der Sünde im Tun des ersten Menschenpaares. Auch wenn Adam nicht explizit im Hebr genannt wird, so ruft doch Jesu Blut lauter / besser als das Blut Abels (vgl. Hebr 12,24).

⁶⁸⁸ Für Casey M., *The Son of Man* 67.80, ist „Menschensohn“ ein „general term for mankind“; für Hurtado L. W., *Lord* 293, ist Menschensohn an keiner Stelle ein „confessional title for Jesus“; siehe ebd. 297. In der Vision des Stephanus unmittelbar vor dessen Hinrichtung ist die Verwendung von *Menschensohn* sehr ähnlich zu jener im Hebr; siehe Apg 7,56.

⁶⁸⁹ Siehe dazu Lahe J., *Apokalypse* 84: „(...) sowohl nach der ApkAd als auch nach der VitAd verliert Adam durch die Austreibung aus dem Paradies seine Herrlichkeit.“

Hebr 2,6a διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων· ^{6b} τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμησκή αὐτοῦ, ^{6c} ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπη αὐτόν; ^{7a} ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, ^{7b} δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν, ^{8a} πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

Das Verbum **διαμαρτύρομαι** – im Neuen Testament vor allem im lukanischen Doppelwerk – meint eine *eindringliche, feierliche* und *nicht mehr steigerungsfähige* Versicherung.⁶⁹⁰ Damit verbindet sich die Partikel **δέ**, die sich der negativen Formulierung in Hebr 2,5 verdankt und nun zur Beantwortung ausholt.⁶⁹¹ Nicht übersehen werden sollte die Konnotation dieses Verbums **διαμαρτύρομαι**, die einen *feierlichen Protest* bzw. *Einspruch* transportiert; auch hierzu würde sich die anschließende Partikel **δέ** gut fügen.⁶⁹² Kaum eine gängige Übersetzung beachtet den Aorist an dieser Stelle; zu einem bestimmten Moment hatte der Zeuge dieses Diktum geäußert, im Sohn hat es nun Gestalt genommen. Dieser Beobachtung entspricht zudem der Wechsel von den im Zitat mitgelieferten Aoristformen *ἡλάττωσας* und *ἐστεφάνωσας* aus der Vorlage zu *ἡλαττωμένον* und *ἐστεφανωμένον* (Part. Perf. pass.) in der Kommentierung der Quelle durch den Vf. ab Hebr 2,8. In Jesus sehen wir bereits diese beiden Aspekte erfüllt und vollendet; im Gegensatz zu seinen Geschwistern ist er bereits gekrönt worden.

Πού τις λέγων überrascht: Wie passt eine solch schwammig anmutende Wendung zum massiven **διαμαρτύρομαι**? „Das Übergehen eines Textes an Ort und Stelle besagt also nicht immer, daß dieser dem Autor unwesentlich ist; im Gegenteil lenkt das Auslassen bekannter Motive erst die Aufmerksamkeit darauf und unterstreicht sie.“⁶⁹³ *Irgendeiner* verdeutlicht an dieser Stelle, was wir bereits für Hebr 1,6.7 vermutet hatten; es ist nicht *die Schrift* kraft ihrer Inspiration – oder *David* (dem Ps 8 zugesprochen werden könnte; siehe Hebr 4,7⁶⁹⁴) kraft seiner Autorität, auf die es ankommt –, sondern es ist innerhalb des Offenbarungsverständnisses unseres Autors das *prophetische* Vorzeichen, dass seinen Zitaten bleibende Autorität verleiht. *Einer der Propheten* erhebt hier seine Stimme zum Zeugnis.⁶⁹⁵ **Πού τις λέγων**: geschickt macht unser Vf. aus *einem* Zeugen *zwei*. Das eigene intellektuelle Vermögen, diese Absicht zu durchschauen, gesellt sich zu dem von außen hinzutretenden Textzeugen.

⁶⁹⁰ Mit Spicq C., Hebr II 31; Übelacker W. G., Appell 162 Anm. 83; Riggenbach E., Hebr 36 Anm. 97. Ellingworth P., Hebr 147, hingegen meint, *διαμαρτύρομαι* „appears to be virtually synonymous with κηρύσσω as used of primitive Christian preaching.“ Alleine aber, dass es zwei verschiedene Verba sind, verdeutlicht, dass ihr Bedeutungsinhalt nicht vollständig, sondern nur teilweise deckungsgleich sein kann.

⁶⁹¹ Mit Karrer M., Hebr 163, gegen Lünemann G., Hebr 95: V. 6 stelle 5 „gleichsam corrigierend [sic!] den wirklichen Sachverhalt“ gegenüber.

⁶⁹² So Fuhrmann S., The Son 89f: „The term occurs only here in Hebrews; in biblical writings it is quite often used – besides those cases where it has the common meaning ‘to bear witness’ – in the sense of ‘to warn somebody.’“

⁶⁹³ Stemberger G., Midrasch 17 (über die pseudo-philonischen „Biblischen Altertümer“). Siehe ebenso Burns L., Hermeneutical Issues and Principles 597. Koester C. R., Hebr 213, meint, der Vf. wüsste nicht, woher sein Zitat stammt; Soden H. v., Hebr 27, und Taut K., Schriftverständnis 9f, behaupten, es wäre ihm gleichgültig. Wie sollte er es dann wörtlich zitieren (vgl. Weiss B., Hebr 69f Anm. *) oder auf seine Autorität bauen können? Für Attridge H. W., Hebr 70, umschifft πού τις λέγων Gott als Sprecher des Zitates, der sich so selbst hätte befragen müssen. Unter diesem Vorzeichen hätte unser Vf. λέγει aber gesetzt; soviel sei noch ergänzt zur Illustration der beschriebenen Kommunikationssituation im Hebr und seiner Zitationsweise. Braun H., Hebr 53, beharrt: „die Gottheit, obwohl im Zitat angedredet, redet selber“. Moffatt J., Hebr 22, nennt die Wendung „literary mannerism“ und Ellingworth P., Hebr 148, paraphrasiert „as we know“. Vgl. ferner Williamson R., Philo 509; Hughes P. E., Hebr 83 Anm. 60. Siehe 1 Clem 26,2; 28,2.

⁶⁹⁴ Sollte David als Autor von Ps 8 vorausgesetzt worden sein, dann in seiner Qualität als Prophet. Siehe dazu Ambrosius, De libri quinque (MPL 16) col. 573, der David Worte aus Ps 8 in den Mund legt und hierfür Hebr 2 zitiert.

⁶⁹⁵ Philo verweist mit ὡς ἔφη τις in Som I 150 auf den „göttlichen Homer“ Hom. Od. XI 303; die Wendung in Som II 172 ist für uns im Blick auf Hebr 1,1 und Hebr 2,5 besonders erfreulich: μαρτυρεῖ δέ μοί τις τῶν πάλαι προφητῶν.

Kein anderer neutestamentlicher Text zitiert Ps 8 in dieser Ausführlichkeit wie Hebr 2,6ff, und dennoch fehlt hier ein halber Vers: Ps 8,7a καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου.⁶⁹⁶ Von *Handgemachtem* war in Hebr 1,10 die Rede, mit Blick auf den Sohn, der in Hebr 1,2,3 als Schöpfungsmittler vorgestellt wurde.⁶⁹⁷ Gott selbst will der Vf. womöglich von solchen Tätigkeiten fernhalten, denn allem *Handgemachten* eignet Kontingenz (vgl. Hebr 9,11,24).⁶⁹⁸ Diesen Graben zwischen Göttlichem und Weltimmanenten füllt die theologische Reflexion seit hellenistischer Zeit mit der Gestalt eines Schöpfungsmittlers. Ob allerdings wirklich so viel (mittel)platonischer Einfluss im Hebr vorliegt, wie mancherorts behauptet,⁶⁹⁹ ist hier nicht Gegenstand der Untersuchung.⁷⁰⁰ Hebr 8,2 zeigt jedenfalls keinerlei Scheu bei der Errichtung des himmlischen Heiligtums Gott ausdrücklich selbst als handwerklich tätig zu präsentieren (wenn auch nicht auf Erden, sondern im Himmel; vgl. Num 24,6).

Vielleicht hat unser Vf. einen anderen Beweggrund, diesen Halbvers zu übergehen. Ps 8 soll ja in seinem neuen Textgewebe nicht mehr die bisherige, im Verfall begriffene Schöpfung illustrieren, sondern dient als Beleg für die kommende Oikoumene, die unerschütterlich sein wird, die er selbst heraufführt und für die es keinen Schöpfungsmittler brauchen wird. Möglich ist aber auch (und wohl am plausibelsten), dass die *Werke seiner Hände* in Verbindung mit Hebr 1,7 den Hörer wiederum an die *Engel* hätte denken lassen können. Das wäre in der Logik unseres Vf.s kontraproduktiv; zu riskieren, dass manch einer hier an eine Unterordnung der Engel unter den Menschensohn denken könnte, wo er doch darauf hinaus möchte, dass umgekehrt er ihnen in seiner irdischen Existenz untergeordnet erschien.⁷⁰¹

Allerdings (das sollte nicht übersehen werden) ist auffallend, dass (im Textverlauf bereits das dritte Mal nach Hebr 1,4 und 1,9), unser Vf. παρά+Akk. setzt; die beiden Verwendungen in Hebr 2,7 und 2,9 beziehen sich auf Ps 8,6LXX. Nimmt man Hebr 3,3 zu dieser Beobachtung hinzu, so geht es an diesen Stellen um einen Vergleich zwischen dem Sohn und den Engeln bzw. dem Sohn und Mose. Anders als diese hat der Sohn eine bedeutendere Position und Stellung im Haushalt Gottes erlangt. Παρά+Akk. in Hebr 2,7 und 2,9 wäre in diesem Sinne auch hier als *anders als* / *im Gegensatz zu den Engeln* wiederzugeben; die Wiedergabe mit *unter die Engel* ist wohl dem Verbum ἐλαττώ zu danken; auch für den Hebr mag das angehen, da der Sohn ja die Engel überragt (vgl. Hebr 1,4). Im Verbund mit der Doppeldeutigkeit von βραχύ macht sich unser Vf. hier eine gewisse Ambivalenz

⁶⁹⁶ Mit Vanhoye A., Situation 264, gilt „le texte bref a plus de chances d'être authentique“. Manche Handschriften (etwa $\aleph$ A C D* P Ψ 0243 0278 u. a.) ergänzen Ps 8,7a (Bruce F. F., Hebr 31ff, folgt dieser Variante). Dass Ps 8,7a erst von einem späteren Abschreiber gestrichen worden wäre (so Riggensbach E., Hebr 38f), schließen wir ebenso aus, wie die Möglichkeit, die Vorlage des Textes habe diesen Versteil nicht enthalten (so Craddock F. B., Hebr 37), oder aber die Auslassung habe keine (christologische) Bedeutung (so Weiß H.-F., Hebr 194). Vgl. Attridge H. W., Hebr 71: „That omission was probably made because the clause refers quite clearly to the mastery of humanity over the present world and would make more difficult the interpretation in terms of Christ, his temporary subjection, and his eschatological reign.“ Soden H. v., Hebr 27, erklärt die Auslassung als Versuch, eine Redundanz mit Ps 8,7a zu vermeiden (ähnlich Klein H., Wirkungsgeschichte 194, und Hegermann, Hebr 67); Braun H., Hebr 55, mit dem Hinweis, Ps 8,7a zielt zu sehr auf die gegenwärtige Welt, der Vf. habe aber vielmehr die zukünftige im Blick (ähnlich Schunack G., Hebr 33; Davies J. H., Hebr 27); Weiss B., Hebr 71 Anm. *, meint, der Vf. wolle das Missverständnis vermeiden, τὰ πάντα könnte sich nur auf die „Werke der Hände“ beziehen (Koester C. R., Hebr 214, mahnt richtig, dann wäre auch τὰ πάντα zu streichen); DeSilva D. A., Perseverance 109, meint die Auslassung weise in Richtung der christologischen Interpretation von Ps 8 im Gegensatz zu einer anthropologischen; inwiefern sie das gerade durch Ps 8,7a vermag, sagt er allerdings nicht.

⁶⁹⁷ Vgl. Schröger F., Schriftausleger 82: „Daß gerade dieser Halbvers fehlt, ist verständlich, wird doch in Hebr 1, 10 gesagt, daß der Sohn teilhat am Schöpfungsakt.“

⁶⁹⁸ So auch De Wet Chr. L., The Messianic Interpretation 115f.

⁶⁹⁹ Etwa Bormann L., Theologie 365; Eisele W., Reich *passim*.

⁷⁰⁰ Mit Jost M. R., Engelgemeinschaft 245: „Die mittelplatonische Weltsicht ist jedoch nur ein Nebenaspekt. Als bestimmend erweist sich ein frühjüdisch-apokalyptisches Weltbild.“

⁷⁰¹ Nur der LXX-Text kann für die Intention des Hebr herhalten, denn im Gegensatz zum hebräischen Text spricht er nicht von „Göttern“, sondern von den „Engeln Gottes“. Vgl. MT und LXX zu u. a. Ps 97,7; 82,1,6; 138,1.

zunutze; *anders als die Engel* hatte der Sohn für eine kurze Weile menschliche Existenz angenommen, in dieser Zeitspanne war er ein wenig *unter die Engel* erniedrigt.⁷⁰²

Ps 8,5f.7bLXX ist – richtig verhört – kein rätselhafter Beleg für die Suche nach dem Herrscher der heraufziehenden Oikoumene.⁷⁰³ Der Psalm gehört in die Wirkungsgeschichte des Buches Genesis; sein Thema führt uns in den Garten Eden, insbesondere zu Gen 1,26-28, dem Bericht über die Erschaffung des Menschen und dessen Auftrag in der Welt.⁷⁰⁴ Dieser Zeuge ist ganz auf Linie der bisherigen Schöpfungs(-*mittler*)aussagen in Hebr 1,2f und 1,10ff zu verorten.

Was ursprünglich ein Lob auf die Schöpfung und die Stellung des Menschen im Kosmos hätte sein sollen, erinnert zugleich an den Verlust dieser herausragenden Position durch den Sündenfall des ersten Menschen Adam.⁷⁰⁵ An eine wie bei Paulus und seinem Gefolge spezifische Adam-Christologie hat unser Autor an dieser Stelle nicht gedacht (vgl. Röm 5,14; 1 Kor 15,22.45; 1 Tim 2,13; ferner Jud 14), wohl eher bedient er sich einer Adam-Typologie, die – anders als in Hebr 2,16 der implizite Hinweis auf Isaak, der in Hebr 11 seine Fortsetzung finden wird – aber nicht weitergezogen resp. gebraucht wird.⁷⁰⁶

Sinnigerweise ist es gerade die *Unsterblichkeit* der Engel, die ihnen im Wettstreit mit dem Menschen zum Nachteil gereicht.⁷⁰⁷ *Sündenlos* (denn die Sünde ist der Stachel des Todes; vgl. 1 Kor 15,56)

⁷⁰² Dazu Gelardini G., Deciphering 152, der Hebr verstehe das „ein wenig“ eher „temporal: ‘eine kurze Zeit’. Und er deutet dies auch nicht darauf, dass der Mensch für eine kurze Zeit, eben die Spanne seines Lebens, eine geradezu göttliche Hoheitsstellung auf der Erde einnimmt, bevor er dann stirbt, sondern christologisch: Der Sohn, der seine überragende Stellung in der Nähe Gottes (über den Engeln) mit der Erniedrigung zum Menschsein (unter die Engel) für kurze Zeit tauschte, wurde in himmlische Macht- und Ehrenstellung wegen seines Todesleides eingesetzt, auch wenn er diese Herrschaftsstellung über das All gegenwärtig noch nicht über alle und noch nicht für alle sichtbar ausübt.“

⁷⁰³ So Übelacker W. G., Appell 191; Weiß H.-F., Hebr 192. Vgl. Vanhoye A., Situation 259.

⁷⁰⁴ Für Henderson A., Hebrews ii. 9. 332, ist der Rekurs auf Gen 1 „hardly open to doubt“; Karrer M., Hebr 170: „Hier wirkt zusätzlich zu Ps 8 die Auslegungsgeschichte von Gen 1 ein.“ Vgl. Ps 144,3f; Hiob 17,17-19; Sir 18,8; ev. auch Sir 17,1-11; Weish 9, 1-13; 1QS 3,16-18; CD 3,19-21. Vgl. Anderson D. R., King-Priest 170; Burns L., Hermeneutical Issues and Principles 598; Brawley R. L., Discourse Structure and the Unseen 84.

⁷⁰⁵ Vgl. Spieckermann H., Alttestamentliche „Hymnen“ 105: Ps 8 formuliere eine „zweifelnde conditio humana im Lichte Gottes.“ Vgl. Jewett R., Letter to Pilgrims 42: „Yet the interpretation of the citation in verse 8 makes it clear that the author understands it quite differently from the original intent of the Septuagint.“

⁷⁰⁶ Siehe Gäbel G., Kulttheologie 143: „Hebr nimmt damit frühchristliche Adam-Christologie auf und deutet mit ihrer Hilfe die Erniedrigung und Erhöhung Christi.“ Fossum J. E., The Name of God 271ff, nennt Adam „God’s vice-king over creation“ und erinnert an Sir 49,16 und Weish 9,2f. Davies W.D., Bergpredigt 24, verweist auf eine Adam-Christus-Parallele zu Beginn des Mt-Evangeliums. Siehe dazu Backhaus K., Paulus-Schule 30: „In der Tat kann das Grundanliegen des Hebr als Applikation des in Röm programmatisch entfalteten paulinischen Grundanliegens beschrieben werden.“ An diesen Stellen wird zudem deutlich, dass es Adams Sünde war, die den Tod in die Welt brachte und ihm die Macht über Menschen einräumte. Womöglich dürfen wir Ps 8,5-7 in Hebr 2,6ff, der an den Schöpfungskontext verweist, auch in diesem Sinne interpretieren; eine Adam-Christus-Typologie ist zwar im Hebr nicht expressis verbis ausformuliert; mit Sicherheit auszuschließen, ist sie allerdings auch nicht. Siehe dazu Miller J. C., Narrative Worlds 255. Dazu Ernst M., Adam 29: „(...) zahlreiche Texte betonen, daß die Sünde Adams nicht nur über Adam, sondern auch über seine Nachkommen den Tod brachte (...). Die Sünde Adams wird hier [in 4 Esr 7,10ff.118f] zum Angelpunkt einer pessimistischen Geschichtskonzeption, zur radikalen Unterscheidung einer von Gott als gut intendierten Schöpfung und dem von der Tat Adams inaugurierten ‚diesseitigen Äon‘.“ Dagegen Ernst M., Adam 27: „In der Bezeichnung ‚Menschensohn‘ für Jesus – ob als quasititularer Selbstbezeichnung oder in direkter titularer Verwendung – liegt keine Rezeption des atl. Adam-Motivs vor.“ Wobei sich Ernst hier auf die Evangelien bezieht und selbst eine Einschränkung vornimmt, die auf unsere Stelle Hebr 2,6ff nicht zutrifft.

⁷⁰⁷ Siehe Schröger F., Schriftausleger 79: „Der Verfasser gibt im 2. Kapitel den Grund für die Erhabenheit des Christus über die Engel an: es die Menschheit Jesu – sie stellt ihn über die Engel.“ Dazu Ernst M., Adam 29: „Nach dem Noahbuch des äthiopischen Henochbuches (69,11) war Adam ursprünglich ‚nicht anders als die Engel geschaffen worden‘, d.h. unsterblich (...).“ Ferner ebd. Anm. 10: „Vgl. auch VitAd 12-17: die Anbetung Adams durch die Engel.“

können sie keine Verdienste erwerben und deshalb niemals zu einem Gerechten vor Gottes Angesicht aufsteigen (vgl. Hebr 1,3.8).⁷⁰⁸

Erwähnenswert – im Rückblick auf Hebr 1,3 und auf 2,16 vorausschauend – scheint in diesem Zusammenhang TestAbr Rez A 16,6. Hier gibt sich der Tod *eine Gestalt nach der Sonne*, seine Wangen erstrahlten von Feuer (πῦρ ἀπαυγάζων). Abraham bemerkt hier einen Lichtglanz (φωτὸς ἀπαύγασμα). Obwohl sich der Tod selbst als solcher identifiziert, besteht Abraham auf seiner Sinneswahrnehmung: *Du bist die Herrlichkeit und die Schönheit der Engel und der Menschen*. Unser Vf. aber versteht (bzw. reduziert; sollten ihm derlei Legenden und Traditionen bekannt gewesen sein) die *englischen Heerscharen* auf der Grundlage ihres Wesens und Funktionsbestimmung in den biblischen Texten. Er blendet die zwischenzeitlich stattgefundenen Weiterentwicklung frühjüdischer Angelologie systematisch aus (er kannte sie entweder nicht oder – was wahrscheinlicher ist – sie interessierte ihn für seine Aussageabsicht [die Bedeutung des Gesetzes im Blick auf Jesus] nur bedingt).

Ab Hebr 2,8b eignet sich der Vf. das Zitat an, indem er es kommentierend wiederholt.

Hebr 2,8b-9

Hebr 2,8b ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι [αὐτῷ] τὰ πάντα ^{8c} οὐδὲν ἀφήκειν αὐτῷ ἀνυπότακτον. ^{8d} Νῦν δὲ οὕτως ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα. ^{9a} τὸν δὲ βραχὺ τι παρ’ ἀγγέλους ἡλαττωμένον ^{9b} βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου ^{9c} δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ^{9d} ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσῃται θανάτου.

In V. 8b beginnt mit ἐν τῷ γὰρ der Kommentar des Autors;⁷⁰⁹ das letzte Stichwort des Zitates (ὑποτάσσω) wird zum ersten seiner Interpretation: ὑποτάξαι – ἀνυπότακτον – ὑποτεταγμένα. „The repetition with variation in form is rhetorically effective.“⁷¹⁰ Der Vf. kehrt hier zu seiner eröffnenden Fragestellung aus V. 5 zurück und beantwortet sie.⁷¹¹

Hebr 2,8b ist tautologisch: Wenn dem Menschen – [αὐτῷ⁷¹²] – *alles* unterworfen ist, kann *nichts* davon *ausgenommen* sein. Τὰ πάντα steht an der Tonstelle des Satzes;⁷¹³ der erste Satzteil strebt darauf zu, der zweite wiederholt nachdrücklich die Intention (ἀνυπότακτον).⁷¹⁴ Wie schon im Übergang von Hebr 1,2 zu 1,3 wird aus einem adjektivischen πᾶς ein Substantiv τὰ πάντα. Subjekt dieses Tuns ist gewiss Gott, nur er kann letztlich (am Ende der Tage, am Tag des Herrn) als Schöpfer und Herr *alles* unterwerfen.⁷¹⁵ Solch „Selbstverständlichkeit“ kennen wir bereits aus Hebr 1,13, auch hier unter dem Vorzeichen eines eschatologischen Vorbehalts.⁷¹⁶ Wie in Hebr 1,13 die Feinde noch nicht (οὕτως) unterworfen waren, so ist in V. 8c entweder *noch gar nichts* unterworfen oder aber es *fehlt lediglich ein Teil* zum Vollmass des τὰ πάντα; näher ausgeführt wird dieses Detail

⁷⁰⁸ So mit Schäfer P., Rivalität 194.

⁷⁰⁹ Vgl. Spicq C., Hebr II 32: „γὰρ annonce l’exégèse du text biblique“. Anstelle von τῷ γὰρ lesen p⁴⁶ A C K L P 0278 33 81 365 629^c 630 1175 1241 1505 1881 M γὰρ τῷ, 104 629* 2464 bo^{pt} hingegen nur ἐν τῷ ὑποτάξαι; den Text bieten ⋈ B D Ψ 0243 1739 bo^{pt}.

⁷¹⁰ Lane W. L., Hebr 44.

⁷¹¹ Die auf uns überkommene Versunterteilung des Neuen Testaments durch Robert Estienne Stephanus (1503-1559) ist hier (im Übergang von V. 7 zu V. 8 und hernach zu V. 9) nicht besonders glücklich; sein Sohn trat der ersten Generation von Kritikern mit dem entschuldigenden Hinweis gegenüber, sein Vater habe sie *während einer Reise* zwischen Paris und Lyon gemacht. Manche interpretierten *inter equitandum* sarkastisch als „auf dem Rücken eines Pferdes“; vgl. Metzger Br., Text 104f.

⁷¹² Das erste αὐτῷ könnte sekundär sein; vgl. (p⁴⁶) B d v vg^{mss} bo^{mss}; den Text bieten ⋈ A C D K L P Ψ 0243 0278 33 81 104 365 630 1175 1241 1505 1739 1881 2464 M lat sy.

⁷¹³ Vgl. Riggensbach E., Hebr 39.

⁷¹⁴ Vgl. Koester C. R., Hebr 221.

⁷¹⁵ Gegen Spicq C., Hebr II 32: „il [Christus] doit abattre tous ses ennemies (I, 13)“.

⁷¹⁶ Vgl. Craddock F. B., Hebr 37: „The ‘until’ of Ps 110:1 is still in effect“.

nicht.⁷¹⁷ Wie dem auch sei, in der Gegenwart des Vf.s – **νῦν**⁷¹⁸ – ist es augenfällig – **ὁρῶμεν** – so, dass noch nicht alles unterworfen wurde. Gerade das *Nicht-zu-Sehende* ist für unseren Vf. einsichtig und vertrauenswürdig, motivierend und tröstlich; vgl. Hebr 11,1ff.⁷¹⁹

In Hebr 2,8bc hat der Vf. seine christologische Wendung in der Interpretation des Psalmwortes noch nicht vollzogen, die diesen Menschensohn auf Christus *münzen* (vgl. **χαρακτήρ** in Hebr 1,3) wird. Der Vf. reiht absichtsvoll mehrere gleichlautende **αὐτῷ** aneinander, die den Übergang von jeglichem Menschen / Menschensohn zu einem *bestimmten* Menschensohn schaffen.⁷²⁰

Manche bemerkenswerte Textzeugen⁷²¹ projizieren diese christologische Wende aus V. 9 in den Text des Zitates aus Ps 8 zurück, wenn sie anstelle des **τί** in V. 6b ein **τίς** setzten: *Wer ist der Mensch, dass Du Dich seiner erinnerst* (...). Die Antwort auf diese Fragepartikel würde in Hebr 2,8c einsetzen und in der Nennung von Jesu Namen in V. 9 kulminieren.⁷²² Diese Textvariante könnte bereits aus der Vorlage des Vf.s rühren, denn auch der Codex Alexandrinus liest **τίς** (übereifrige Kopisten ausgeschlossen).⁷²³ Eher könnten wir mit einem „Hörfehler“ rechnen: Beim Sprechen des Stichos **τί ἐστὶν ἄνθρωπος** verliert das Verbum seinen Akzent an das vorangehende Pronomen, der Vokal [e] geht beim Sprechen unter, die beiden Wörter verschmelzen zu **τίστιν ἄνθρωπος** und ergeben verschriftlicht hernach ein **τίς ἐστὶν ἄνθρωπος**.

Τὸν δέ in V. 9 ist bewusst vorangestellt, die Fortsetzung lautet **ἡλαττωμένον Ἰησοῦν ἐστεφανωμένον**; perfektes Stimulieren der Aufmerksamkeit des Auditoriums. Der Kommentar wendet die beiden aus dem Zitat übernommenen Aussagen auf zwei Etappen des Weges Jesu, *Inkarnation* und *Erhöhung* (vgl. Hebr 2,14ff).⁷²⁴ Aus den Aoristformen **ἡλάττωσας** und **ἐστεφάνωσας** werden Perfektpartizipia **ἡλαττωμένον** und **ἐστεφανωμένον**, die in eine dem Vf. vorausliegende

⁷¹⁷ Siehe Attridge H. W., Hebr 72 Anm. 31: „It is, however, clear that the process of subjection is yet to be completed.“ Weiß H.-F., Hebr 193: „Die ‚Unterordnung‘ der zukünftigen Welt unter den ‚Sohn‘ hat sich also bereits vollzogen!“ Vgl. Hebr 9,9f.14.26-28; 10,19f; 12,28. Vgl. Weiss B., Hebr 73; Braun H., Hebr 56. Für u. a. Spicq C., Hebr II 30, ist die Oikoumene die Welt, die der Sohn durch seine Inkarnation betreten hat; wie aber sollte sie dann noch *komme* sein und wie könnte der Sohn in den Vv. 7a und 9a unter die Engel erniedrigt werden?

⁷¹⁸ Vgl. auch Hebr 8,6; Braun H., Hebr 55.

⁷¹⁹ Mit Lünemann G., Hebr 99: „*Sehen*, dass Alles Christo von Gott dem Vater unterworfen worden ist, werden wir erst dann, wenn Christus zur Vollendung des Gottesreiches zurückgekehrt sein wird.“ Vgl. Strathmann H., Hebr 84; Schunack G., Hebr 33; DeSilva D. A., Perseverance 110. Weiß H.-F., Hebr 195, meint, die akute Glaubensanfechtung der Adressaten käme hier zum Vorschein, denn das Nicht-Sehen des Pantokrators Christus in der gegenwärtigen Welt lasse verzagen. Eher ist es m. E. umgekehrt stimmiger: Das Unsichtbare ist für den Hebr hinreichendes Movens des Glaubens in einer am Sichtbaren orientierten, und deshalb glaubensfeindlichen Welt (vgl. Hebr 11,1ff.27; 2 Kor 4,18; Kol 1,15).

⁷²⁰ Vgl. Weiss B., Hebr 73; Gräßer E., Hebr I 118; Hughes P. E., Hebr 82. Die Exegeten streiten bei der Frage, an welchem Punkt sich eine ursprünglich anthropologische Aussage zu einer christologischen weitete, oder aber, ob Hebr gleich von vornherein an Christus als die einzige Erfüllung von Ps 8 gedacht hatte. Löhr H., Anthropologie 176, meint es ist „wenig wahrscheinlich“, dass sich Ps 8 zunächst auf den Menschen allgemein beziehe. Karrer M., Hebr 164; Jewett R., Pilgrims 42; Ellingworth P., Hebr 112; Craddock F. B., Hebr 35; Schierse F. J., Hebr 25.34f u. a. sind anderer Meinung. Braun H., Hebr 55: „diejenigen Erklärer, die das Zitat auf den Menschen allgemein deuten ..., möchten dem Hb-Verfasser die christologische Umdeutung nicht zutrauen.“ Ferner Gräßer E., Hebr I 116; DeSilva D. A., Perseverance 108; Lünemann G., Hebr 94; Schunack G., Hebr 32; Smith R. H., Hebr 44.

⁷²¹ Vgl. p⁴⁶ C* P 81 104 . 1881 d vgmss bo.

⁷²² Siehe Zuntz G., Text 48: „The reading **τίς** gives the argument a coherence which is sadly lacking in the generally accepted majority reading.“ Ebenso Meiser M., Die (möglichen) Zitate 34: „Die v.l. **τίς** kommt einer christologischen Interpretation des Psalmverses zweifellos besser zustatten als die Lesart **τί**; gelegentlich gilt sie in Hebr 2,6 als ursprünglich, gelegentlich aber als sekundär.“

⁷²³ Vgl. Weiß H.-F., Hebr 194; Attridge H. W., Hebr 71; Riggensbach E., Hebr 38 Anm. 2. Trifft dies zu, würde die Zitateinleitung in Hebr 2,6a eine Wiederholung des **τίς** bedeuten; so Moffatt J., Hebr 22; Lünemann G., Hebr 86.

⁷²⁴ Vgl. Koester C. R., Hebr 219.: „The author acknowledges that God’s design is that people be given glory and honor, but he recognizes that the listeners do not find this promise fulfilled in their own experience, and so he directs their attention to the suffering of Jesus that preceded his own exaltation to glory.“

Vergangenheit weisen.⁷²⁵ In unserem Text oszilliert **βραχύ** (vgl. Hebr. **זָרָה**) sehr absichtsvoll (der Vf. macht sich die Vielfalt der Bedeutungsnuancen nicht nur hier zunutze) zwischen einer räumlichen und einer zeitlichen Konnotation. Der Menschensohn war eine „kurze Zeit“ **παρ’ ἀγγέλους ἡλαττωμένον**,⁷²⁶ dies bedeutet seine Erniedrigung in *Menschengestalt*, die ihn wesensmäßig *unter* die Engel platziert,⁷²⁷ deren wandelhafte (jedoch unvergängliche = unsterbliche = „unmenschliche“ und nicht verdienstfähige) Natur aus Wind und Feuer besteht; vgl. Hebr 1,7f. Hebr 2,16 wird die Differenz zwischen Engeln und Menschen in der Sterblichkeit der Letzteren erkennen und das entscheidende Moment in der Teilhabe des Sohnes an Blut und Fleisch beschreiben.

Βλέπομεν „markiert [sic!] den Begriff des mit Augen Sehens im Gegensatz zu jedem geistigen Sehen schärfer als **ὁρᾶν**“,⁷²⁸ womöglich weil sich (wie die Satzstellung nahelegt), die Krönung des Sohnes auf dem sichtbaren tatsächlich-realen Leiden aufruhrt, das eschatologische Ende aber hoffnungsvoll ersehnt wird.⁷²⁹

Endlich erfahren wir den Namen jenes Erben, dessen Sache hier verhandelt wird: Jesus ist die Antwort auf die in Hebr 2,5 aufgeworfene Frage nach dem Herrscher der kommenden Oikoumene: Das emphatische **Ἰησοῦς**, „erstmal 2 9 ohne jeden Zusatz eingeführt, das beispiellos im NT, aber charakteristisch für den Hebr ist (2 9 3 1 6 20 7 22 10 19 12 2.24 13 12), rückt fraglos den Aspekt der Menschlichkeit *Jesu* in den Vordergrund.“⁷³⁰

Διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου formuliert im Singular, während der nächstfolgende V. 10 von „Leiden“ im Plural sprechen wird; unser Vf. unterscheidet zwischen einem Todesleiden Jesu und solchen *Leiden*, die ihn auf dieses Geschehen vorbereiten (**τελείω** in Hebr 2,10). Jesu Standhaftigkeit in der Prüfung trägt ihm eine Bekrönung mit den Ps 8 entlehnten **δόξη καὶ τιμῇ**

⁷²⁵ Die Perfektformen in Hebr 2,9 versteht Riggenbach E., Hebr 42, als „Zustandsschilderungen“.

⁷²⁶ Vgl. DeSilva D. A., Perseverance 109: „the choice of LXX over MT significantly opens up this possibility.“ Vgl. Jes 57,17; Lk 22,58; Apg 5,34. Hillmann W., Hebr 20, und Dobschütz E. v., Zeit und Raum 222, deuten **βραχύ** als „kurze Zeit“; Craddock F. B., Hebr 39: „during that ‘little while’ the drama of redemption was played out.“ Karrer M., Hebr 171, spricht von „der zeitlichen und räumlichen Kürze seines irdischen Weges“. Ellingworth P., Hebr 154: „not as a mere temporal succession, but as two complementary aspects of a single work“.

⁷²⁷ Vanhoye A., Situation 287, und Clemens John S., Note on **βραχύ** τι. 418, halten gegen die Mehrzahl der Exegeten an der räumlichen Deutung von **βραχύ** fest. Vgl. Clemens J. S., Note 418.

⁷²⁸ Soden H. v., Hebr 28; vgl. aber Übelacker W. G., Appell 169f Anm. 103. Für **βλέπω** siehe Hebr 2,9; 3,12.19; 10,25; 11,1.3.7; 12,25 und für **ὁράω** Hebr 2,8; 3,9 (im Zitat); 8,5 (im Zitat); 9,28; 11,5.13.23.27; 12,14; 13,23. Smith R. H., Hebr 45: „Which pattern Hebrews follows is not crystal clear.“ Ellingworth P., Hebr 154, und Weiss B., Hebr 73, halten die beiden Verba im Hebr für synonym. M. E. zeigt sich dennoch eine gewisse Präferenz für **βλέπω** wenn es um ein konkretes Schauen vorhandener Dinge geht (v. a. Hebr 11,1.3), für **ὁράω** aber wenn es mehr um ein geistiges Schauen, Erwägen geht (v. a. Hebr 8,5; 9,28). Wenn dieser Duktus in Hebr 11 nicht ganz durchgehalten ist, dann vielleicht weil unser Vf. hier auf Quellen zu der Wolke der Zeugen zurückgreift. Die Verwendung von **ὁράω** in Hebr 13,23 fällt aus dem Rahmen und könnte deshalb als Indiz für einen sekundären Briefschluss dienen.

⁷²⁹ Siehe Lünemann G., Hebr 101: „Denn offenkundig ist Christus von den Todten [sic!] auferstanden, und zur Rechten des Vaters in den Himmel erhoben, und die Christen fühlen in Macht und Herrlichkeit ihn walten durch den heiligen Geist, den er ihnen mitgeteilt hat.“ Schierse F. J., Hebr 36, unterscheidet dies nicht: „Für den Gläubigen gibt es bereits jetzt etwas ‚zu sehen‘: das *Kreuz* und die *Erhöhung Jesu*“. Riggenbach E., Hebr 40: „Dem, was an dem Menschen noch nicht wahrzunehmen ist, tritt nun aber eine Beobachtung zur Seite, welche das Psalmwort in einem ganz neuen Lichte erscheinen läßt. Der Augenschein erweist, daß es in der Person Jesu eine Erfüllung gefunden hat, welche zunächst nicht zu erwarten stand.“

⁷³⁰ Gräßer E., Mose 11. Vgl. ders., Hebr I 122; Morris L., Hebr 25, und Lane W. L., Hebr 49: „There is nothing corresponding to this in any other NT writer.“ Soden H. v., Hebr 28, nannte dies eine „Apposition mit deiktischer Pointe“. Strathmann H., Hebr 86: „Der Hebr. hat in dieser Hinsicht Gewohnheiten, die von denen des Paulus abweichen. Das bloße ‚Jesus‘ findet sich bei Paulus nur an sehr wenigen Stellen; im Hebr. ist es etwa ebenso häufig wie ‚Christus‘; das bei Paulus sehr beliebte ‚Herr‘ gebraucht Hebr. nur ganz vereinzelt, die volle paulinische Formel ‚unser Herr Jesus Christus‘ überhaupt nicht.“

ein.⁷³¹ Bereits Hebr 1,3 hatte diesen Sohn als ἀπαύγασμα τῆς δόξης bezeichnet; hier wird gleichsam nachgereicht, wie der Sohn zu dieser Doxa kam, ohne in christologischen Aporien der rechten zeitlichen Zuordnung der beiden Aussagen zu verfallen, die unser Vf. offenbar als weder problematisch, schon gar nicht als widersprüchlich empfand.⁷³²

Ἑστεφανωμένον zielt nicht auf die Dornenkrone Jesu (vgl. Mk 15,17; Joh 19,2.5); das Verbum gehört vielmehr zur Königsmetaphorik, die uns seit Hebr 1 begleitet.⁷³³ Eine solche Auszeichnung *enthebt* Jesus (wie schon seine Salbung) aus dem Kreis seiner Brüder (vgl. Hebr 1,9 παρὰ τοὺς μετόχους σου) und *erhebt* ihn zu deren Fürsten und Anführer (vgl. Hebr 2,10ff).⁷³⁴

Das letzte Satzglied in Hebr 2,9d rekurriert auf V. 9b und ergänzt seinen Inhalt entscheidend durch den Verweis auf Gottes Gnade (χάριτι θεοῦ). Ein zweiteiliges Oxymoron veranlasste unseren versierten Rhetor zu dieser Wortwahl: *Durch das Leid des Todes gekrönt – durch die Gnade Gottes den Tod gekostet*.⁷³⁵

Ein Strang der Textüberlieferung kennt anstelle von χάριτι θεοῦ die Variante χωρὶς θεοῦ: Nicht *durch die Gnade Gottes*, sondern *ohne / fern von Gott* habe der Sohn den Tod gekostet.⁷³⁶ Χωρὶς θεοῦ ist zweifellos *lectio difficilior*;⁷³⁷ im 3. Jhdt. n. Chr. findet diese Lesart weite Verbreitung und wird auch von manchem Kirchenvater bevorzugt.⁷³⁸

Ausdrücke mit χωρὶς sind unserem Autor bekannt;⁷³⁹ in Hebr 2,9 könnte χωρὶς θεοῦ auf die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz (vgl. Mk 15,34; Gal 3,13)⁷⁴⁰ bzw. auf seine Entfernung vom Vater (als Fortführung seiner Erniedrigung unter die Engel) verstanden werden.⁷⁴¹ Wenn der

⁷³¹ Ehre und Herrlichkeit sind im Neuen Testament entweder Attribute Gottes bzw. Jesu Christi (vgl. 1 Tim 1,17; Offb 4,9.11; 5,12f; 7,12; 21,16; 2 Petr 1,17) oder eschatologische Heilsgüter (vgl. Röm 2,7.10; 1 Petr 1,7). Vgl. ebenso Lk 24,26; Phil 2,9; 1 Petr 1,11.21.

⁷³² Versuchte man schon vorher andere Interpretationen über den richtigen Zeitpunkt der Namensverleihung bzw. der Sohnwerdung, dann muss auch jetzt Jesus – je nach dogmatischer Ausrichtung – „Ehre und Herrlichkeit“ bereits in seiner Präexistenz, bei seiner Taufe / Verklärung vermutet oder aber auf sein Erdenleben bezogen werden; vgl. Spicq C., Hebr II 33; Deichgräber R., Gotteshymnus 136 Anm. 2. Ferner Schneider J., Die Passionsmystik des Paulus 1929; 122ff.

⁷³³ Vgl. Koester C. R., Hebr 217: „Here the royal aspect of the crown is dominant, since the one who bears the crown is said to have all things subjected to him. Yet Hebrews also ascribes to Jesus the honor of high priesthood (5:4–5) and victory in the race of faith (12:1–2).“

⁷³⁴ Vanhoye A., Situation 290f, weist darauf hin, dass Jesu Vorreiterrolle auch Konsequenzen für die anderen Menschen haben muss; vgl. zum Motiv einer *Krönung der Seinen* 1 Kor 9,24f; 1 Petr 5,4; MartPol 17,1.

⁷³⁵ Mit Soden H. v., Hebr 29.

⁷³⁶ Siehe die Handschriften 0243 1739* vg^{ms} Or^{mss} Ambr Hier^{mss} Fulg.

⁷³⁷ Vgl. Montefiore H. W., Hebr 59: χωρὶς θεοῦ „is to be preferred on both grounds of intrinsic probability and on the principle of *difficilior lectio potior*“.

⁷³⁸ Origenes schreibt in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium (MPG 14 col. 93f) χωρὶς θεοῦ; ebd. 719f. stellt er allerdings χάριτι θεοῦ alternativ zur Seite. Hieronymus kennt im Galater-Kommentar (MPL 26 col. 358 [irrtümlich oftmals als col. 384B zitiert]) χάριτι θεοῦ, während Ambrosius von Mailand nur *sine Deo* (vgl. MPL 16 col. 573.670) kennt. Theodor von Mopsuestia disqualifiziert in seinem fragmentarischen Hebr-Kommentar (vgl. MPG 66 col. 956–958) χάριτι θεοῦ als lächerlich (γελοῖότατον). Zitiert nach Hughes P. E., Hebr 94–97. Ferner Lünemann G., Hebr 87.103f; Bruce F. F., Hebr 32 Anm. 15; Vanhoye A., Situation 295–300; Zuntz G., Text 34f.

⁷³⁹ Vgl. Hebr 4,15; 7,7.20; 9,7; 9,22.28; 10,28; 11,6.40; 12,8.14.

⁷⁴⁰ Vgl. Weiss B., Hebr 76; Ellingworth P., Hebr 156; Koester C. R., Hebr 217; Braun H. Hebr 57. Siehe Hebr 5,7ff; 12,2; 13,12f; Gal 3,13. Wie Gräßer E., Hebr I 125, bei seiner Datierung des Hebr auf das Ende des 1. Jhdt. argumentieren kann, die Änderung zu χωρὶς im 2. Jhdt. entspringe „mangelnde[m] Verständnis für die christologische Paradoxie“ und sollte Gott von der Schmach des Sohnes distanzieren, vermag ich nicht nachzuvollziehen: Sollte die Christen rund um Paulus die Schande des Kreuzes als Problem empfinden, die Christen eine Generation später nicht mehr, die Christen der dritten und vierten Generation dann wieder doch?

⁷⁴¹ Montefiore H. W., Hebr 58, übersetzt „separated from God“ während Gräßer E., Hebr I 125 Anm. 88, dem entgegenhält, dass der Genitiv θεοῦ eine solche Deutung nicht hergebe. Ausgeschlossen wird mit Zuntz G., Text 34f.44 (gegen Koester C. R., Hebr 218), die Option χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντός i.S. von *für alle, ausser für Gott kostete er den Tod*.

Menschensohn, von Gott getrennt, sich durch sein Rechttun wiederum in Erinnerung rufen könnte, wäre es die Reaktion Gottes, ihn an seine Rechte zu erheben.⁷⁴²

Alleine aus textkritischen Überlegungen kann diese Frage nicht abschließend entschieden werden;⁷⁴³ die Verwendung der einen oder anderen Variante in den auf uns überkommenen Handschriften verdankt sich ebenso theologischen Vorentscheidungen des jeweiligen Autors wie auch die spätere Dominanz der Lesart *χάριτι θεοῦ*, die bereits von p⁴⁶ bezeugt wird.⁷⁴⁴ „Upon the whole, it seems fairest to assume that at some very early stage there must have been a corruption of the text, which cannot be explained upon the available data.“⁷⁴⁵

Wenngleich *Gnade* ansonsten im Hebr nicht mehr in einem solch unmittelbaren Konnex zum Tod Jesu zu stehen kommen wird,⁷⁴⁶ verdient *χάριτι θεοῦ* den Vorzug vor *χωρίς θεοῦ*: Die Lesart *χάριτι θεοῦ* fügt sich geschmeidiger an das nachfolgende *ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ*, das „die göttliche Bedingtheit jenes Todes“⁷⁴⁷ betont und die Schande des Kreuzes auf Gottes eigenen Ratschluss zurückführt (vgl. Hebr 12,2). Ist dem so, ist das Skandalon des Kreuzes entschärft, um einer dahinterstehenden größeren Intention willen.

Zumindest theoretisch wäre denkbar, dass sich *ὑπὲρ παντός* gar nicht auf die Menschen bezieht, sondern als Neutrum τὰ πάντα aufgreift.⁷⁴⁸ Im Folgenden spricht V. 10 von den *vielen Söhnen*; der Vf. nützt die Ambiguität von *ὑπὲρ παντός*, um den Übergang von Ps 8 zur Darstellung seiner Soteriologie zugunsten der Söhne zu gestalten. *Für alle* ist demnach als maskulines Adjektiv zu

⁷⁴² Lünemann G., Hebr 97, sieht diese Argumentationslinie, meint aber, das Motiv der „Herrlichkeit und Ehre“ wäre dem Vf. an dieser Stelle wichtiger gewesen.

⁷⁴³ Vgl. Harnack A. v., Korrekturen 239f: „Wenn man die Stimmen zählt und nicht wägt, muß man die echte Lesart zweifellos in *χάριτι* erkennen; aber sobald man die Stimmen wägt, kann man, wenn man nur die Überlieferung sprechen läßt, eine ganz sichere Entscheidung nicht treffen; denn eine Lesart, von der Origenes, noch in Alexandria wohnend, bezeugt, daß sie die verbreitetere ist, die bei alten Lateinern und bei den antiochenischen Theologen gefunden wird und Alternativ-Lesart in der Peshito ist, darf nicht einfach beiseite geschoben werden, vielmehr fordert der textkritische Befund das Urteil, daß *χωρίς* und *χάριτι* gleichwertige Alternativ-Lesarten sind.“ Ebenso Gräßer E., Hebr I 124f, und Weiß H.-F., Hebr 200. Zu rechnen wäre eventuell auch mit unachtsamen Kopisten – so Craddock F. B., Hebr 38 – oder einer kommentierenden Randglosse, siehe Spicq C., Hébreux (Sources Bibliques) 70; Vanhoye A., Situation 298f.

⁷⁴⁴ Vgl. O'Neill J. C., Hebr II. 9 79: „The reason for the rejection is not piety nor fear of shocking pious readers, but genuine inability to see what *χωρίς θεοῦ*, in this context, could mean.“ Moffatt J., Hebr 26: „The reading suited the Nestorian view of the person of Christ, and probably the fact of its popularity among the Nestorians tended to compromise *χωρίς* in the eyes of the later church; it survives only in M 424^{**}, though there is a trace of it (a Nestorian gloss?) in three codices of the Peshitto.“ Brock S. P., Syriac Tradition 238: Die verhältnismässig geringe Bezeugung von *χωρίς θεοῦ* im grossen Teil der Textüberlieferung „is the result of its adoption by writers of the strict Antiochene christological tradition and consequent rejection by all who preferred the Alexandrine christology of Cyril – and in the sixth century this would have meant the vast majority of the Greek-speaking Church.“ Beginnend mit dem 11. Jhdt. haben Ost-Syrische Manuskripte in Serto die Lesart „apart from God“, während Westsyrische Lesarten *Gnade* bieten; Vgl. die Tabelle bei Brock S. P., Syriac Tradition 240f. Zuntz G., Text 35: „by its very nature it [*χάριτι θεοῦ*] was bound gradually to conquer the tradition.“

⁷⁴⁵ Moffatt J., Hebr 27. Für Zimmermann H., Bekenntnis 159 ist *χαρίτι θεοῦ* auf jeden Fall ursprünglich; O'Neill J. C., Hebr II. 9 80 hält aber fest: Es gäbe tausend Gründe *χωρίς θεοῦ* durch *χαρίτι θεοῦ* zu ersetzen, doch bedeutend weniger, die den umgekehrten Weg plausibel machen würden. Beachte Elliott J. K., When Jesus was apart from God 341: „Once established in the text *χάριτι θεοῦ* would not be a reading demanding alteration, as it is entirely appropriate and therein by comparison lies its weakness as a variant. (...) *χωρίς θεοῦ* therefore should be restored to the text of the New Testament for in that phrase belongs the depth of theological thought characteristic to the Hebrews.“

⁷⁴⁶ Vgl. Hebr 4,16; 10,29; 12,5; 13,9.25. Für Montefiore H. W., Hebr 59, ist eine Verwendung von *Gnade* wie in Hebr 2,9 „uncharacteristic of our author“; ähnlich Zuntz G., Text 35, während Weiss B., Hebr 75 Anm. *, ein solchen Vergleich als „sinnlos“ bezeichnet. Vgl. Röm 5,6.8.10; 2 Kor 5,18ff; 1 Joh 4,10.

⁷⁴⁷ Gräßer E., Hebr I 125. Vgl. Bruce F. F., Hebr 40; Moffatt J., Hebr 27; Ellingworth P., Hebr 158; Weiß H.-F., Hebr 201f.

⁷⁴⁸ Vgl. Hughes P. E., Hebr 93. Koester C. R., Hebr 218, hält beide Varianten für denkbar. Vanhoye A., Situation 293, macht aufmerksam, würde er *von allem* sprechen wollen, hätte er wie sonst auch Plural gesetzt.

verstehen,⁷⁴⁹ eine geprägte theologische Formel zur Umschreibung des stellvertretenden Leidens ist es aber nicht: Der Tod Jesu ὑπὲρ παντός geschieht hier nicht *stellvertretend* für sie, sondern *zu ihren Gunsten*.⁷⁵⁰ Im übrigen Neuen Testament findet sich dieser Gebrauch nicht mehr,⁷⁵¹ im Alten Testament aber ist sie im Kontext der Opferdarbringung gebräuchlich.⁷⁵²

Eine fortschreitende Eingrenzung in V. 10 (πολλοὺς υἱούς) und V. 16 (σπέρματος Ἀβραάμ) zeigt, dass ὑπὲρ παντός nicht einfach jeden innerhalb der Menschheitsfamilie, sondern nur die Angehörigen des Sohnes meint; ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός (vgl. Hebr 2,13).⁷⁵³ Diesem erlauchten Stamm kann jeder, der glaubt, aufgrund der universalen Perspektive von Ps 8 angehören,⁷⁵⁴ vorausgesetzt freilich, der Stammesgenosse und Bruder hört auf die Stimme Gottes.

Auch γεύσεται θανάτου (eine „erlesene“ biblische Metapher⁷⁵⁵) ist im Kontext des Todes Jesu im Neuen Testament, von dieser Stelle abgesehen, unbekannt (andere Verwendungen des Ausdrucks finden sich in Mk 9,1par und Joh 8,52). Es gibt dem Tod Jesu einen gewissen „vornehmen Beigeschmack“;⁷⁵⁶ die „harte, schmerzvolle Wirklichkeit des Sterbens“⁷⁵⁷ finden wir anschließend hier in Hebr 2,14 (vgl. 1 Sam 15,32; Sir 41,1) auf Seiten der Menschenkinder.

Manche Exegeten stossen sich an der Syntax von Hebr 2,9, die „im jetzigen Zusammenhang ablaufs- und sinnwidrig“⁷⁵⁸ wirke. Unser Vf. rekurriert auf den Mittelteil seines Zitates aus Ps 8 und wendet ἡλάττωσας und ἐστεφάνωσας auf Jesus, an dem sich dies *Erniedrigen – Erhöhen* an einem bestimmten Moment erfüllt hat (Wechsel ins Perfekt). Die Schwierigkeit liegt offenbar in einer sinnvollen Zuordnung der Vv. 9b und 9d.⁷⁵⁹

⁷⁴⁹ Vgl. Attridge H. W., Hebr 76f Anm. 73; Guthrie D., Hebr 87; Lünemann G., Hebr 103; Riggensbach E., Hebr 45.

⁷⁵⁰ Siehe Montefiore H. W., Hebr 58: „Jesus did not die instead of all men, for all men still have to die; but Jesus did die on behalf of all mankind as their representative. He did for man what no other man was qualified to do.“ Hughes P. E., Hebr 120: „Representation requires identification.“ DeSilva D. A., Perseverance in Gratitude 115: „This is not to suggest that Christ died for us because we ‘deserved’ it, but the fact that Christ died on our behalf does indicate the value that he attaches to us.“ Ergänzend Van Henten J. W., Jewish Martyrdom 151: „In (pre-) Pauline soteriological passages is the ‘dying for’ formula rather prominent, with various prepositions (besides ὑπὲρ also περί and δία), followed by a noun indicating either persons or sins.“ Siehe auch De Wet Chr. L., The Messianic Interpretation 123.

⁷⁵¹ Gegen Jewett R., Pilgrims 44: „the traditional early Christian terminology for vicarious suffering“.

⁷⁵² Vgl. Esra 6,17; 2 Makk 1,26; Ez 45,22; siehe 1 Esdras 8,63LXX.

⁷⁵³ Mit Koester C. R., Hebr 227: Die Wendung ὑπὲρ παντός „could suggest a limitation, implying that not ‘all’ will receive what is promised“; Montefiore H. W., Hebr 60: „It underlines the lack of universal response to the gospel“.

⁷⁵⁴ Vgl. Schunack G., Hebr 35: „zugunsten eines jeden“; Weiss B., Hebr 75f: „und darum nur an jeden Einzelnen gedacht werden kann, der zu dieser Gesamtheit [sic!] gehört.“ Ferner Weiß H.-F., Hebr 199: „Erhöhung ist hier im Hebr in der Tat verstanden als Bestätigung und Inkraftsetzung des ‚Todesleidens‘ Jesu hinsichtlich seiner universalen Geltung.“

⁷⁵⁵ Schunack G., Hebr 34; vgl. 4 Esra 6,26. Vanhoye A., Situation 292, erinnert an Adam, der den Tod nicht schmecken sollte: „Cette tournure a une saveur sémitique.“ Vgl. Joh 8,52 (in Verbindung mit Abraham); Mk 9,1par. Ferner Mt 27,34; Lk 14,24; Joh 2,9; Apg 10,10; 20,11; 23,14; Kol 2,21; Hebr 6,4,5; 1 Petr 2,3. Das Verb hat für Spicq C., Hebr II 34, „l’avantage de signaler le caractère douloureux de cette mort“; Lünemann G., Hebr 103, nennt allerdings Beispiele für γεύσεται θανάτου aus der klassischen Literatur, was einen ausschließlich semitischen Hintergrund der Formulierung anzweifeln lässt.

⁷⁵⁶ Chrysostomus und Theophylakt betonen in ihren Kommentaren die *Flüchtigkeit* dieses Kostens, da ja Christus – im Gegensatz zu anderen – nicht im Tode geblieben ist; vgl. dazu Spicq C., Hebr II 35. Für Soden H. v., Hebr 29, hat dies im Kontext von Hebr 2,9 aber keine tiefere Funktion, „es wäre nur ein ausmalender Zug, der bei der knappen Diction des ganzen Abschnitts doppelt räthselhaft erschiene“.

⁷⁵⁷ Behm J., Art. γεύομαι 676.

⁷⁵⁸ Braun H., Hebr 56; ebd. 57 vermutet ein *Hysteron-Proteron* (vgl. Lausberg H., Handbuch §§ 891f.), bedingt durch den Übergang zu V. 10. Weiß H.-F., Hebr 199, führt die Wortstellung auf die Übernahme von traditionell vorgegebenen Elementen zurück, während Vanhoye A., Situation 295, darauf vertraut, dass dem christlichen Rezipienten die wahre Abfolge schon bekannt sein wird. Schunack G., Hebr 34, spricht von einem „syntaktischen Anstoss des Finalsatzes“ (ähnlich Ellingworth P., Hebr 155). Ferner Strathmann H., Hebr 85.

⁷⁵⁹ Vgl. Wratlaw A. H., Hebrews ii. 9. 175: „But we do behold Jesus, who had been some little lessened below angels for the purpose of the sufferance of death, crowned (and remaining crowned) with glory and honour, that by

Während διὰ + Akk. (wenn auch eher in poetischem Kontext) *lokal* (durch [das Kreuz]-*hin*[durch])⁷⁶⁰ oder *kausal* (*wegen*) gemeint sein kann, bleibt die Konstruktion ὅπως + Konj. entweder *zeitlich* (*sobald*) oder *final* (*damit*) zu lesen.⁷⁶¹ Wiederholt ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου womöglich διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου, erweitert um den entscheidenden Hinweis auf Gott? V. 9 rekapituliert so paraphrasierend Hebr 1,3cd und 1,9:⁷⁶² *Sobald er durch die Gnade Gottes ausgesandt* (vgl., Hebr 3,1: der Sohn als Apostel) *und geprüft wurde, um den Tod an sich selbst zu kosten, wird er wegen seiner Standhaftigkeit gekrönt, um seinen Genossen in deren eigenen Versuchungen beizustehen.*

Hebr 1,3	Hebr 1,9	Hebr 2,9
καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν	ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν	τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν
ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὕψηλοις	διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεὸς σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου	διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου.

Lediglich ein weiteres Mal verwendet der Autor die Präposition ὅπως in Hebr 9,15; hier ist sowohl die finale Bedeutung offenkundig (ὅπως ... τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας) als auch der Bezug zum Sterben Jesu zur Loslösung der Übertretungen in der Zeit der ersten Diatheke. Παράβασις – das auf Hebr 2,2 zurückverweist – identifiziert an dieser Stelle „das durch Engel gesprochene Wort“ mit der Epoche der „Ersten Diatheke“; was wiederum die Wortwahl in Hebr 8,7 (εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμemptος) und 8,13 (ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην) als Klammer um den Schriftbeleg für den Neuen Bund aus Jer 31 bestätigt.⁷⁶³ Auch das Stichwort *Erbe* in Hebr 9,15 verweist uns auf Hebr 1,2 und 1,14; eindeutig zuviele Fingerzeige, um diese Aussagen nicht in Relation zueinander zu sehen. Wenn wir diese

God's grace He might taste of death on behalf of every one.“ Milligan G., Hebrews ii. 9 274: „But we behold Him who hath been made a little lower than the angels, even Jesus, not stopping short of even the lowest humiliation, the humiliation of death, but on account of that very humiliation crowned with glory, in order that He might thus, in His risen and glorified state, apply the benefits of His death to every man. [...] But we see Jesus because of the suffering of death crowned with glory and honour, in order that His having tasted death may have a universal application.“ Hughes P. E., Hebr 90: „We see Jesus, who for a little while was made lower than the angels, so that by the grace of God he might taste death for every one, because of the suffering of death crowned with glory and honor“. Spicq C., Hebr II 33f: „Mais celui qui a été abaissé un moment au-dessous des anges, nous le regardons, lui, Jésus, couronné de gloire et d'honneur à cause de la passion de la mort, en sorte que, par grâce de Dieu, [c'est] au bénéfice de tout [homme qu'] il gouta la mort“. Gräßer E., Hebr I 123: „Um seines Todesleidens willen ist Jesus der Erhöhte geworden *in der Absicht* (ὅπως), daß »Gottes Gnade sich durchsetzte und einem jeden ohne Ausnahme die Heilsbedeutung des Todes Christi zu gute kam.«“

⁷⁶⁰ Vgl. Gräßer E., Hebr I 122, und ebd. Anm. 60. Hughes P. E., Hebr 88: „First the Cross, then the Crown (...) Calvary was also the road to glory: it is *because of the suffering of death* that Jesus is now 'crowned with glory and honor.'“ Spicq C., Hebr II 33: „Ce lien entre la passion et la gloire est très johannique (Jo. XII, 23; XII, 31).“ Vgl. Ellingworth P., Hebr 155; Kübel R., Hebr 98; Smith R. H., Hebr 47; Strobel A., Hebr 31; Attridge H. W., Hebr 76; Lane W. L., Hebr 49; Spicq C., Hebr II 33.

⁷⁶¹ Ellingworth P., Hebr 155, verfiert eine modale Bedeutung von ὅπως, gesteht aber ein, dass diese fragwürdig bleibt und paraphrasiert: „all this (the humiliation and the exaltation) took place in order that, within God's gracious purpose, Jesus might experience death on behalf of everyone.“

⁷⁶² Vgl. Karrer M., Hebr 172: „Der Tod, der Jesus mit uns verbindet, erniedrigt ihn und ist doch von vornherein aus dem Gegengewicht der Erhöhung (der zweiten Zeile von Ps 8,6) zu sehen. Der Text komprimiert das aufs äußerste.“ Bruce F. F., Hebr 38f: „the glory is consistently presented as the sequel of the passion.“ Braun H., Hebr 54: „diese Krönung als die auf Jesu Erniedrigung folgende Inthronisation“. Gräßer E., Hebr I 119: „Seine Krönung mit Herrlichkeit und Ehre ist parallel der Erhöhung zur Rechten Gottes (1,3.10) samt der Proskynese aller Engel (1,6).“ Vgl. Weiss B., Hebr 71; Koester C. R., Hebr 222; Jewett R., Pilgrims 44.

⁷⁶³ Siehe dazu Hebr 9,1.6.8.18; 10,9.

finale Konnotation der Präposition ὅπως auch für Hebr 2,9 anwenden, ergäbe sich: *Den aber ein wenig unter die Engel erniedrigten Jesus sehen wir wegen des Leidens des Todes mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch Gottes Gnade für alle kostete Tod.*

Διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου zielt womöglich auf ein „zukünftiges Leiden des Sohnes“, was als göttliche Intention zur Menschwerdung des Sohnes hier sinnvoll am Platz sein könnte. Jesu *Sendung* / *Kommen in die Welt* zielt in Hebr 10,5ff auf die die bisherigen Opfer ersetzende kultische Darbringung seines Körpers; seine Menschwerdung beschreibt der Vf. mit den Worten aus Ps 8 als Erniedrigung unter die Engel – insofern wäre sein Todesleiden in dieser Perspektive der Verse Hebr 2,6ff noch zukünftig. Das Psalmwort selbst würde dieses Leiden zunächst gar nicht thematisieren; in Hebr 2,7 geht es um seine Menschwerdung als Erniedrigung und seine Erhöhung als dessen Krönung. Seine Erniedrigung unter die Engel ist die Bedingung der Möglichkeit zum Todesleiden, nicht schon dieses selbst. Blicke noch zu klären (bei finaler Bedeutung von ὅπως als *damit* an dieser Schnittstelle), wie sich eine Krönung chronologisch gesehen vor dem Kosten des Todes einfügen könnte.

Wenngleich das Alte Testament nichts von einer (heidnischen) Bekrönung der zur Opferung bestimmten Schlachttiere zu berichten weiß, so doch um die Makellosigkeit, die das ausersehene Lamm von seinen Artgenossen unterscheiden. Beide Aspekte – die in seiner Rechtschaffenheit begründete Erwählung / Salbung vor seinen Genossen (vgl. Hebr 1,9), und seine einzigartige Sündenlosigkeit (vgl. Hebr 4,15) – finden sich im Hebr. Hebr 4,15 rekurriert lexikalisch und inhaltlich auf Hebr 2,10-18; der Vf. teilt uns hier den Grund für das παραπλήσιως aus Hebr 2,14 mit: Jesus war im Gegensatz zu den anderen Menschenkindern χωρὶς ἁμαρτίας; als gottwohlgefälliges Lamm also als *geeignet* und *würdig*, um als effizientes Opfer dienen zu können, befunden worden. Diese Bewährung Jesu liegt wie in Hebr 1,9 auch in Hebr 2,17 im glorreichen Bestehen der ihm zu Lebzeiten durch Gott wie durch einen liebenden Vater dem Sohne auferlegten Prüfungen (vgl. Hebr 12,4ff). Solch Sieg im Kampf lässt sich als Bekrönung formulieren, die dem Preisträger Herrlichkeit und Ehre bei seinen Zeitgenossen einbringt. Hebr 12,1 fordert die Zuhörer nach dem Vorbild der Heroen in Hebr 11 zum Laufen dieses Agons auf – wiederum erinnern uns die nachfolgenden Verse in Hebr 12,2ff auch semantisch an Hebr 2: Jesus als Urheber und Vollender des Glaubens, der *aufgrund der vor ihm liegenden Freude*, das Kreuz nicht scheute. Der Blick des Vf. richtet sich hier zur Motivation seiner Adressaten auf jenen Punkt im Leben Jesu, an dem er sich in seinen Prüfungen bereits bewährt hatte und auch den finalen Schritt des Kreuzes nicht scheut, weil ihm danach Freude und Lohn winkt in seinem Sitzen an der Seite Gottes.

Der Einwand gegen diese Lesart läge nun darin, die Krönung mit Herrlichkeit und Ehre mit der Einsetzung Jesu zum Hohepriester ineins zu sehen und diesen Moment in seiner postmortalem = österlichen Erhöhung an die Seite Gottes zu erkennen. Diese Gleichsetzung finden wir aber erst in Hebr 5,5, wenn der Text auf Ps 2,7 aus Hebr 1,5 zu sprechen kommt; in Hebr 1 war allerdings für diesen Moment *des Heute der Zeugung* zunächst nur die Namensverleihung „Sohn“ in seiner Erhöhung begründet worden. In Hebr 2,17f ist gerade nicht gesagt, dass die Hohepriesterschaft erst in den Himmeln einsetzen würde; im Gegenteil, hier ist sie (noch) mit dem Leiden des Sohnes in seinen Versuchungen verbunden. Weil er sich bewährte, qualifizierte er sich für diese ihm von Gott zugedachte Aufgabe. Denn bei genauerer Betrachtung ist das unschuldige Sterben des Sohnes ja nicht der eigentlich Sünden-sühnende Akt, sondern erst die Applikation seines vergossenen Blutes am himmlischen Altar. In diesem Moment *ist* er allerdings schon Hohepriester.⁷⁶⁴

Zugegeben, diese Lesart mutet etwas abenteuerlich an; sie hat aber wohl den Vorteil, sich in den Duktus der Ausführungen fügen zu können, ohne die Syntax in Hebr 2,9 zurecht interpretieren zu müssen. Dass der Vf. des Hebr mit Nuancen und Konnotationen, Ankündigungen und Weiterführungen zu hantieren weiß, belegt er mehrfach; auch im unmittelbaren Kontext, wenn seine Deutung von Ps 8 von einem allgemein anthropologischen Verständnis ausgehend eine christologische Zuspitzung erfährt.

Auch hier könnte unser Vf. durch langsames Herantasten seine Zuhörer auf das Kommende erst vorbereiten wollen. Und was der Hebräer als Hinweis auf die Bewährung und Makellosigkeit des Opferlammes deutet bzw. als siegreich-bekrönendes Bestehen in Prüfungen, das den Gerechten Gottes vor allem Volk als herausragendes Exemplum ausweist, könnte auch den Heiden als Zuhörer in dessen Kultverständnis einer der Schlachtung vorauslaufenden Bekrönung des Opfertieres „abholen“. Wie dem auch sei: Unserem Vf. ist die Einbindung des Todesleidens Jesu in den Willen und die Gnade Gottes essentiell.

⁷⁶⁴ Auch im anschließenden Vers Hebr 2,10 ist ja nicht gesagt, dass die *Doxa* als Ziel des Führens der Söhne durch Gott auf einen transzendenten Ort aufmerksam machen möchte; erst später in Hebr 3f wird das im Exodus verheißene Land in den Himmel verlegt.

Die beiden Aspekte *Erniedrigung* und *Erhöhung* sind das Grundgerüst seines Kommentars, das unserem Vf. aus Ps 8 zugewachsen ist.⁷⁶⁵ Einerseits hören wir nun zum ersten Mal, um wen es bei alledem geht: Um den historischen, irdischen **Jesus** in seinem Schicksal der Kreuzigung. Und andererseits erfahren wir wer dies alles – seine Sendung (vgl. Hebr 1,2a; 10,5), seine Passion und seine Erhöhung durch den Tod hindurch - veranlasst hat: Niemand anderer als **Gott** selbst. Deshalb sollen wir uns seiner nicht schämen, denn er schämt sich unserer nicht; so verstehen wir auch die Fortsetzung in den Versen Hebr 2,10ff.

⁷⁶⁵ Vgl. Moffatt J., Hebr 25: „The most natural interpretation, therefore, is to regard δόξη (...) ἐστεφανωμένον as almost parenthetical, rounding off the quotation from the psalm.“ Ferner Spicq C., Hebr II 33: „Tout l'équilibre de celle-ci [des Satzes] repose sur le contraste: un moment abaissé – couronné de gloire.“

Fazit

1) Διαμαρτύρομαι (nur hier im Hebr, aber bei Lukas und in der Apostelgeschichte beliebt⁷⁶⁶) intensiviert das Simplex μαρτυρέω (vgl. Hebr 7,8.17; 10,15; 11,2.4.39)⁷⁶⁷ und verleiht dem Zeugen Ps 8 so zusätzliches Gewicht. Das Genre mutet juristisch-kasuistisch an: „The author’s language is that of the courts: valid, transgression, disobedience, just, retribution, attested, bore witness.“⁷⁶⁸

2) Die heraufziehende Oikoumene des Sohnes (vgl. Hebr 1,6) mag sich aktuell noch *in statu nascendi* befinden, doch hat sie sich in den Worten des *altehrwürdigen* Ps 8 (siehe Hebr 2,3) – dessen Verheißungen jedermann ersichtlich noch ausstehend waren – einst schon (πάλαι) angekündigt. Am Ende (ἐπ’ ἐσχάτου), in unseren Tagen (τῶν ἡμερῶν τούτων), nimmt das Prophetenwort *endlich* – im Sinne von final und unüberbietbar – Gestalt an in einem göttlichen Sohn (vgl. Hebr 1,2f.8ff). Insofern weiß die Gemeinde, wem diese heraufziehende Welt unterworfen sein wird (nicht den Engeln, sondern *dem einen Menschensohn Jesus*) und kann aus dieser durch Gott selbst verbürgten Hoffnung im Jetzt auch unter widrigen Umständen lebend Kraft schöpfen.

3) Insofern lebt die Gemeinde des Hebr – das betont nachdrücklich (wie schon Hebr 1,6.13) der unmittelbar an das Zitat aus Ps 8,5-7 anschließende Kommentar des Autors selbst in Hebr 2,8f – in einer eschatologischen Zwischenzeit: Das Sprechen Gottes im Sohn ist bereits Vergangenheit (vgl. Hebr 1,2), Jesu Herrschaftsantritt vor aller Augen aber noch Zukunft (vgl. Hebr 1,13; 2,8).⁷⁶⁹ In dieser ihr bis zur Parusie Christi und dem finalen Gerichtstag Jahwes (vgl. Hebr 10,25) noch verbleibenden Zeit, muss sie ihren *modus vivendi* finden; wenngleich sie auch von Feinden (vgl. Hebr 1,13) umringt sein mag.

4) Auch Hebr 2,9 prägt ein *Tun-Ergeben-Zusammenhang*, wie ihn bereits Hebr 1,3.4.9. formulierte.⁷⁷⁰ Jesus wurde *aufgrund seiner Gerechtigkeitsliebe* und *um seines Todesleidens willen* durch seine Erhöhung zum Sohn und – die Verheißung aus Ps 2,7 wird in Hebr 5,5 wiederholt – auch zum Hohepriester. Hebr 2,2 diente durch das verbindende Stichwort μισθαποδοσία als Brücke zwischen den Versen Hebr 1,8 und 2,9.

Nur unser Autor kennt im Neuen Testament das Lexem μισθαποδοσία (vgl. Hebr 2,2); wir finden es zudem in Hebr 10,35 und 11,26. An diesen Stellen geht es positiv konnotiert um den Lohn, der jenen zuteil wird, die – dem Augenschein und der Schmach (ὀνειδισμός; Hebr 10,33; 11,26; 13,13) zum Trotz – an ihrer Hoffnung auf Christus festhalten. Dessen Schicksal in Leiden und Kreuz (vgl. Hebr 2,8ff; 12,2) verleitet offenbar aufgrund ihrer Schandhaftigkeit nicht wenige im Volk dazu, Jesus nicht gebührend wertzuschätzen. Tun sie es aber und sind darin standhaft, winkt auch ihnen das verheißene Erbe (des Einzuges in das Land der Ruhe des Herrn; siehe Hebr 3f). Denn schon Mose „hielt die Schmach [ὀνειδισμός] des Messias für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens; denn er dachte an den künftigen Lohn [μισθαποδοσία]“ (vgl. Hebr 11,26).

⁷⁶⁶ Vgl. Lk 16,28; Apg 2,40; 8,25; 10,42; 18,5; 20,21.23f; 23,11; 28,23; 1 Thess 4,6; 1 Tim 5,21; 2 Tim 2,14; 2 Tim 4,1.

⁷⁶⁷ Im Vergleich dazu lesen Apg 20,26; Gal 5,3 und Eph 4,17 μαρτύρομαι.

⁷⁶⁸ Smith R. H., Hebr 41. (Im Original zum Teil hervorgehoben.)

⁷⁶⁹ Vgl. Hengel M., »Setze dich zu meiner Rechten!« 131: Ps 110,1b bedeutet nicht, dass der Erhöhte seine Herrschaft noch nicht erhalten habe, sondern dass seine Herrschaft noch nicht enthüllt wurde. Dieses Spannungsverhältnis zwischen *schon* und *noch nicht* hat der eine Menschensohn mit allen Menschenkindern in dieser Zeit noch in einem Aspekt gemeinsam: Er ist zwar bereits in den *status gloriae* berufen, doch tatsächlich herrschend erleben wir ihn (noch) nicht (vgl. Hebr 1,5f; 1,13). Vgl. Übelacker W. G., Appell 191: „Es geht um die Erklärung des ‘Noch-Nicht’ (οὐπω) der Herrschaft Christi über alles, die es schon für Christus gibt, indem er bereits vollendet ist, die aber für die Menschen noch in der Zukunft liegt, weil sie erst vollendet werden müssen.“ Siehe dazu Jost M. R., Engelgemeinschaft 249.

⁷⁷⁰ Siehe Hebr 1,3: Weil er die Sünden reinigte, setzte er sich zur Rechten. Hebr 1,4: Weil er einen besseren Namen geerbt hat, ist er über die Engel erhoben. Ebenso Hebr 1,9: Auf das Lieben der Gerechtigkeit erfolgt als Belohnung die Salbung mit dem Öl der Freude. An dieser Stelle Hebr 2,9: Wegen seines Todesleidens wurde er mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.

In Hebr 11,23ff lesen wir über Mose, der uns zuerst in Hebr 3,2 begegnete. Hier schon wurde er als dem Sohne Gottes unterlegen gezeigt und nun erfahren wir, dass die Schmach Christi ihm zu seiner Zeit bereits teurer war als alle Schätze Ägyptens (vgl. Hebr 11,26). Von diesen sah er ab (ἀπέβλεπε) hin (εἰς) zu der Belohnung (μισθαποδοσίαν), die ihn erwartete. Im Vertrauen auf Gottes Treue zu seinem Wort ließ er das Land der Knechtschaft hinter sich, denn *er hielt standhaft fest den Unsichtbaren wie ein Sehender*.⁷⁷¹ Im Vertrauen vollzog er das Pascha und die Besprengung des Blutes, damit nicht etwa der Zerstörer die Erstgeburt des Volkes anrühre. Schwer vorstellbar, dass biblisch geeichte Ohren hier nicht an Jes 26,20 erinnert wurden (wenngleich unserem Vf. hier nur das kurze μικρὸν ὅσον ὅσον für Hebr 10,37f wichtig ist). *Erstgeburt* gemahnt in Hebr 11,28 den aufmerksamen Leser / Hörer an Hebr 1,6 und Hebr 12,23; eine Stelle, die ihrerseits einen Konnex zu den Ereignissen am Sinai / Zion herstellt (und zudem σπέρμα bietet wie auch Hebr 2,16).⁷⁷²

5) Hinter all diesem Geschehen erkennt der Vf. die überfließende *Gnade Gottes* als handelndes Prinzip:⁷⁷³ Ihr ist es zu danken, dass – wie Hebr 2,10 festhält – viele Söhne zur Herrlichkeit einer neuen sündenlosen Welt durch einen neuen ἀρχηγός geführt werden sollen.⁷⁷⁴ „Der Tod Christi ist eine Veranstaltung der göttl. Gnade u. darf also den Lesern keinen Anstoß bieten.“⁷⁷⁵

Auch Jesus schämte sich nicht seiner Erniedrigung zur Rettung seiner Brüder (ἐπαισχύνομαι; Hebr 2,11; 11,16). Unter diesem Vorzeichen erscheint das Verbum διαμαρτύρομαι in Hebr 2,6 nochmals in einem wesentlichen Licht: Das abschreckende Skandalon des Kreuzes wird durch das Zeugnis des propheten Wortes Gottes in Ps 8 konterkariert. Insofern gibt γεύσεται θανάτου dem entehrenden Sterben Jesu am Kreuz als rechtskräftig Verurteilter gleichsam eine gewisse Würde zurück, die anzeigt, wie „uneigentlich“ diesem Einen der Tod hätte sein können (siehe dazu παραπλησίως in Hebr 2,14).

⁷⁷¹ Vgl. Jost M. R., Engelgemeinschaft 249.

⁷⁷² Θιγγάνω – anrühren, anfassen – in Hebr 11,28 (vgl. Hebr 12,20 und Kol 2,21) ist ebenso aufschlussreich: ἵνα μὴ ὁ ὀλοθρεύων τὰ πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν. Hier besteht sinngemäß kein Unterschied zu Hebr 2,16: οὐ γὰρ δὴπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται; wenn man bereit ist, in Hebr 2,16 die Todesfurcht als Subjekt gelten zu lassen.

⁷⁷³ Die *Gnade Gottes* aus Hebr 2,9 findet so ihr Pendant in Hebr 2,10: ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ.

⁷⁷⁴ Χάρις θεοῦ kann nur positiv gemeint sein; sie ist stets voller Herrlichkeit, Wahrheit und Schönheit; unter diesem Vorzeichen verblasst die Schrecklichkeit des Kreuzes und niemand hat mehr Anlass, sich Jesu zu schämen. Breytenbach C., Gnädigstimmen 233, hält für Philo Alexandrinus Schriften fest: „Durch die χάρις des gnädigen Gottes wird Amnestie für die Sünden gewährt.“

⁷⁷⁵ Kübel R., Hebr 98. Die Gemeinde profitiert von diesem Tod, denn Jesu Blut wurde zu unseren Gunsten vergossen; vgl. Vanhoye A., Situation 299; Riggensbach E., Hebr 45; Spicq C., Hebr II 35.

Die Perikope Hebr 2,10-18 erläutert näher *wie* das *Todes-Leiden des Sohnes* und die *Sühnung der Sünden des Volkes* miteinander in Verbindung stehen, das eine das andere hervorbringt und inwiefern dies der *Gnade Gottes* (vgl. Hebr 2,9) zu danken ist. „Die Soteriologie also, genauer: die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Heils, ist das Grundthema von 2,10-18.“⁷⁷⁶

In Hebr 2,17 gipfelt der Text in den Herrentitel „Hohepriester“, der dem Hebr sein innerhalb des Neuen Testaments einzigartiges christologisches Gepräge verleiht; ὅθεν zu Beginn dieses Verses insistiert auf der Folgerichtigkeit dieser Attributierung aus den bisherigen Darlegungen des Vfs.⁷⁷⁷ Was an kultspezifischen Vorstellungen bereits angeklungen war (vgl. Hebr 1,3), findet hier seine höchste Konzentration.

Hebr 2,10 ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι. ¹¹ ὃ τε γὰρ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν ¹² λέγων· ἀπαγγεῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε, ¹³ καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ, καὶ πάλιν· ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός. ¹⁴ Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον, ¹⁵ καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας. ¹⁶ οὐ γὰρ δὴπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται. ¹⁷ ὅθεν ὥφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ. ¹⁸ ἐν ᾧ γὰρ πέποιθεν αὐτὸς πειρασθεῖς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.

Struktur

Die einzelnen Aussageeinheiten in Hebr 2,10 rekurren auf den vorausgehenden V. 9d und formulieren gleichzeitig die Anknüpfungspunkte für den nächsten Schritt seiner Ausführungen in den Vv. 11-18.⁷⁷⁸

	Ende Hebr 2,5-9 (Ps 8)	⋈ Rückgriff und Eröffnung V. 10	Ausfaltung Vv. 10ff
A	V. 9 ὅπως χάριτι θεοῦ	⋈ V. 10 ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ ...	V 10 These
B	ὑπὲρ παντὸς	⋈ πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ⋈ ἀγαγόντα	Vv. 11-13: <i>Er und die Brüder / Kinder</i>
C	γεύσεται θανάτου	⋈ τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν ⋈ διὰ παθημάτων τελειῶσαι.	Vv. 14-18: <i>Warum / Wozu seines Todes</i>

Die Vv. 10 und 17f verhalten sich zueinander wie *These* und *Begründung*;⁷⁷⁹ sie präsentieren jeweils einen bislang im Textfluss unerwähnten christologischen Titel: ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας und

⁷⁷⁶ Weiß H.-F., Hebr 203. Dazu Broer I., Einleitung 588.

⁷⁷⁷ Siehe Attridge H. W., Hebr 78: „What, on the surface, is almost an afterthought in fact reaches to the heart of Hebrews' christology, the affirmation that Christ is God's definitive word to the world because of his salvific death.“ Vgl. Weiß H.-F., Hebr 204. Für Übelacker W. G., Appell 185-196, ist Hebr 1,5-2,18 eine *narratio*, die in eine *propositio* in V. 2,17f mündet.

⁷⁷⁸ Vgl. Gräßer E., Hebr I 122. Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 618: „He lays the groundwork for his subsequent exposition, however, and prepares the reader for the line of thinking he is to follow.“

⁷⁷⁹ Vgl. Riggenbach E., Hebr 53; Lünemann G., Hebr 111; Gräßer E., Hebr I 151; Moffatt J., Hebr 37; Übelacker W. G., Appell 179; Vanhoye A., La structure centrale 81.

ἀρχιερεύς. Als der einzig wahre effiziente Hohepriester ist der Sohn Ursache und Anführer unserer Rettung. „In der Bezeichnung Anführer liegt die soteriologische Bedeutsamkeit dieser Fabel beschlossen: Der Anführer bahnt sich den Weg und ist Vorbild für seine Nachfolger.“⁷⁸⁰ Um zu einem *vertrauenswürdigen* (vgl. Hebr 2,18) Anführer werden zu können, muss er sich selbst zuerst auf dem Weg der Prüfungen und Leiden bewähren (vgl. Hebr 2,8f). Ist er erfolgreich, blicken die Seinen zu ihm auf und vertrauen sich ihm an (vgl. Hebr 1,8; 2,12f).

Gottes Wille (χάριτι θεοῦ) und Wesen (ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ) sind als Hauptakteur in dieser Handlung zu begreifen [A]; dies ist sowohl Ausgangsbasis als auch Aussageintention der Argumentation unseres Vfs. Hebr 2,10 mündet in τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι; dies evoziert a) im Anschluss an Ps 8 die Frage nach der Relation zwischen *dem einen Menschensohn* und *den anderen Menschenkindern*⁷⁸¹ [B] und b) im Anschluss an das „Todesleiden“ jene nach der Signifikanz der „Leiden“ als thematischem Schwerpunkt dieses Textabschnittes [C].⁷⁸² Die erste Frage findet ihre Antwort in den Vv. 11-13 und die zweite in den Vv. 14-16 als den beiden Untereinheiten der Perikope.

Auch diese beiden kleineren Einheiten sind wiederum in sich gegliedert: Dem Verhältnis zwischen *dem Heiligenden* und *den Zu-Heiligenden* entspricht jenes zwischen den Kindern und ihm, der sie von Gott empfangen hat (α); „die Kinder“ werden neuerlich aufgegriffen zu Beginn von V. 14 und durch σπέρματος Ἀβραάμ in V. 16 umschrieben (β). Bewusst kehrt V. 17f in den „Brüdern“ an den Anfang dieser Perikope zurück.⁷⁸³

Während die Verse Hebr 2,17 und 2,18 ihrerseits formal zusammengehören,⁷⁸⁴ erinnert V. 17 deutlich an Hebr 1,3 (καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος – εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας) und schafft so einen thematischen Bogen, der die beiden ersten Kapitel des Hebr als gedankliche Einheit ausweist. Hebr 2,18 formuliert zudem einen Rückgriff auf Hebr 1,14: Während die Engel *zum Dienst* an den Heilswilligen (passiv) *ausgesandt wurden*, kann der Sohn (aktiv) den Versuchten *effizient zu Hilfe eilen*.

Auch die Verwendung der Tempora gliedert den Text und illustriert zugleich die theologische Aussageabsicht des Autors. In den Versen Hebr 2,10 und 2,17 lesen wir finite Verba im Imperfekt, deren Bedeutung zudem einander entspricht (ἔπρεπεν / ὀφείλεν); wie es Gott entsprach, diesen Weg einzuschlagen, so musste notwendigerweise der Sohn auch seinen Weg gehen. In den anknüpfenden Versen Hebr 2,11 und 2,18 lesen wir zweimal ein Präsens Partizip passiv (οἱ ἁγιαζόμενοι / τοῖς πειραζομένοις), die ebenso einander erklären: Jene, die versucht werden, sind ident mit jenen, die geheiligt werden sollen. An beiden Stellen betont der Text mit Präsensformulierungen (οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν / εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ / δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι), dass die Tätigkeit des Sohnes für die Seinen kontinuierlich fort dauert. Die Reinigung der Sünden des Volkes ist demnach ein fortwährendes Geschehen, kein einmaliger Akt. In der Vergangenheit liegt das Verdienst des Sohnes, aus dem die Kraft zu gegenwärtigem Agieren in Gottes Heiligtum erwuchs.

⁷⁸⁰ Löhr H., Wahrnehmung 473.

⁷⁸¹ Ellingworth P., Hebr 107, benennt als Thema dieses Textabschnittes die Beziehung zwischen dem Sohn, den Engeln und den Menschen (als Gläubige bzw. als „Söhne“). Ganz ähnlich schon Dibelius M., Kultus 164: „Die zweite Eigentümlichkeit in der Darstellung des Heils durch den Hebräerbrief zeigt sich in der relativen Annäherung der Aussagen über Christus an die über die Gläubigen.“ Dazu Berger K., Theologiegeschichte 41: „Jesus als der Sohn ist das erste befreite Königskind. Auch das ‘Erben’ des Reiches gründet in der Kindschaft.“

⁷⁸² *Leid* und *Leiden* begegnen uns in Hebr 2,9.10.18; den „Tod“ kennen wir bereits aus 2,9 und finden ihn wieder in den Vv. 14 und 15.

⁷⁸³ Koester C. R., Hebr 234-242, gelangt aus anderen Gründen zu einer identischen Strukturierung dieser Perikope Hebr 2,10-18.

⁷⁸⁴ Vgl. Übelacker W. G., Appell 193; Koester C. R., Hebr 241.

Obschon die letzten Verse von Hebr 2 nun die spezifische Intention unseres Autors, das Christusgeheimnis vermittels allseits akzeptierter kultischer Vorstellungen darstellen zu wollen, eindeutig zutage treten lässt, wird der Leser schließlich bis zu Hebr 4,14ff (hier enden die Ausführungen zum *Tag von Massa und Meriba*, an dem die Angesprochenen nicht auf die Stimme Gottes hören wollten), auf ihre Fortsetzung warten müssen. So zeigt sich einmal mehr, wie die Kapitel Hebr 3 und 4 auf Hebr 1 und 2 zu beziehen sind: Hebr 3f widmet sich dem Thema des *Nicht-Hören-Wollens* des Wortes Gottes im Rekurs auf Hebr 2,1ff, nachdem schon Hebr 1,1.2a das Sprechen Gottes in Propheten und einem Sohn als Ausgangsthese für das Gesamtschreiben formuliert hatte.

2,10a	A	ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.
2,10b		
2,10c		
2,10d		
2,11a	B α	ὅ τε γὰρ ἁγιαζῶν καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν λέγων· ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε, καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ, καὶ πάλιν· ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδιὰ ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.
2,11b		
2,12a		
2,12b		
2,12c		
2,13a		
2,13b		
2,13c		
2,13d		
2,14a	C β	Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδιὰ κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας. οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται.
2,14b		
2,14c		
2,14d		
2,14e		
2,15a		
2,15b		
2,16a		
2,16b		
2,17a		ὅθεν ὀφείλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. ἐν ᾧ γὰρ πέποιθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.
2,17b		
2,17c		
2,17d		
2,18a		
2,18b		

Hebr 2,10

Hebr 2,10a ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, ^{10b} δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, ^{10c} πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα ^{10d} τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.

V. 10a knüpft an die beiden letzten Stichworte aus V. 9d an; die *Gnade Gottes* und das *Schmecken des Todes*. In der Konsequenz des Ratschlusses Gottes gründet ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ die Notwendigkeit

des Leidens (Sterbens) des Sohnes.⁷⁸⁵ Mit αὐτῷ ist Gott gemeint, auf ihn bezieht sich die *All-*Formel in V. 10b und er ist es, der die *Vollendung des Sohnes durch Leiden* in V. 10d als ihr Subjekt wirkt.

Die Formel δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα – ein hymnisch-doxologischer Lobpreis, der den Worten des Verfassers eine feierliche Schwere gibt⁷⁸⁶ – rührt womöglich aus der Stoa, die auch das hellenistische Judentum nicht unbeeindruckt ließ.⁷⁸⁷

V. 10b stellt eine kausale neben eine instrumentale Verwendung von διὰ. „En ce détail apparaît, une fois de plus, l'originalité du style.“⁷⁸⁸ Gott ist Anlass und Mittler alles Seienden gleichermaßen,⁷⁸⁹ nach Hebr 1,2,3; 1,10ff; 2,6ff begegnet uns hier wiederum eine Allusion auf die Schöpfungserzählung.⁷⁹⁰ Aus Gott und auf Gott hin bewegt sich alles; was bei ihm seinen Ausgang nahm, wird bei ihm auch enden. Das Ende entspricht dem Anfang; am Ende wird der Anfang restituiert.

Πολλοὺς υἱοὺς⁷⁹¹ engt wie schon ὑπὲρ παντός in V. 9 den universalen Geltungsanspruch von Ps 8 ein. *Viele* Söhne (nicht unterschiedslos alle Menschenkinder) erreicht die göttliche Führung, nämlich nur jene, die das Wort Gottes aufmerksam hören, es beachten und recht zu deuten wissen. Diese Differenzierung innerhalb des Menschengeschlechtes erfährt ihre fortlaufende Zuspitzung in den *Zu-Heiligenden* (V. 10), den *Brüdern* (V. 11ff) und *seinen Kindern* (Vv. 13ff), die letztlich als *Samen Abrahams* (V. 16) identifiziert werden.⁷⁹² Auch λαός in V. 17d sprengt diesen engeren Kreis nicht mehr auf, sondern umschreibt ihn hinlänglich.

So wie Gott in Hebr 13,20 den Sohn *aus den Toten heraufgeführt* hat, führt er hier die Söhne *zur Herrlichkeit* (εἰς δόξαν ἀγαγόντα); das ist „the more natural way of reading the Greek“.⁷⁹³ In Hebr 2,7.9 erschien δόξα als Krone auf dem Haupt jenes Sohnes, der in Hebr 1,3 als Widerschein eben dieser Herrlichkeit Gottes apostrophiert worden war.⁷⁹⁴ Entweder versteht sich hier δόξα als *Ort* im Sinne des *Wohins* der Führung Gottes (vgl. Hebr 2,5; 3f),⁷⁹⁵ oder aber – bedenkt man das Verbum

⁷⁸⁵ Vgl. Soden H. v., Hebr 29, V. 10 ist die „Rechtfertigung des ἡλάττωσας gegenüber einem, der zum στεφανοῦσθαι bestimmt war“.

⁷⁸⁶ Vgl. Lane W. L., Hebr 55. Bultmann R., Johannes 19: Ein solcher Sprachgebrauch liebe es, „durch Formen von πᾶς ein Gefühl für die Fülle dessen zu erwecken, was seinen Ursprung in Gott hat“.

⁷⁸⁷ Vgl. Norden E., Agnostos Theos 242: „eine Art Bekenntnisformel der stoischen Theologie, die ihrerseits wieder, wie so manches Stoische, an die Terminologie alter Physiker anklängt“; vgl. ebd. 111-123; 240-250; 347f. Siehe dazu Röm 11,33ff; Kol 1,16; Eph 4,5f; Spec Leg I 208f; Cher 125-127. Schunack G., Hebr 35f, hält dies für eine „über das hellenistische Judentum ins frühe Urchristentum“ übernommene Formel. Vgl. Gräßer E., Hebr I 127; Braun H., Hebr 58; Attridge H. W., Hebr 82; DeSilva D. A., Perseverance in Gratitude 113 Anm. 57.

⁷⁸⁸ Vanhoye A., Situation 306.

⁷⁸⁹ Der Sohn wird hier entgegen Hebr 1 nicht eigens als Schöpfungsmittler genannt; Jewett R., Letter to Pilgrims 41, übersetzt deshalb: „For it was fitting for him, for whom everything exists and by whom everything exists, in leading many sons to glory – the pilgrim the leader of their salvation! – to gain perfection through suffering.“ Ähnliches findet sich bei Davies J. H., Hebr 29; Weiß H.-F., Hebr 204. Siehe dazu 1 Kor 8,6.

⁷⁹⁰ Vanhoye A., Situation 386: Seit Hebr 2,5 sei die Perspektive des Textes „dans le prolongement de l'histoire des origines (Gn 1-3).“ Siehe dazu Bauckham R., Jesus 103: „In Hebrews 2:10, God is the final and instrumental cause his creation (...)“

⁷⁹¹ Vgl. Hebr 9,28; Jes 53,6.11; Röm 5,12.15.18.19; 8,29; Mk 10,45par; Offb 7,9-14.

⁷⁹² Vanhoye A., Situation 311: „La mention de la multitude fait songer plutôt à la postérité d'Abraham.“ Vgl. Hebr 11,12.

⁷⁹³ Hughes P. E., Hebr 102. Ebenso Weiß H.-F., Hebr 206, und ebd. Anm. 6; Riggenbach E., Hebr 46f; Schunack G., Hebr 36. Siehe Ex 3,8.17; 6,6-7; 7,4-5; Barn 5,9; 1 Thess 4,14. Anders DeSilva D. A., Perseverance in Gratitude 112f Anm. 56: „On the basis of grammar, therefore, the participle is more likely to be heard as an adverbial participle dependent on 'pioneer,' with which it agrees in gender, number, and case and with which it is linked by predicate position.“ Dazu Schunack G., Hebr 36, eine „Kongruenz zwischen Akk. und Dat. [wäre] nicht ungewöhnlich“.

⁷⁹⁴ Hebr 9,5 und 13,21 (spannt einen Bogen zu Hebr 1,3) blicken ebenso auf Gott als Ausgangspunkt dieser Doxa.

⁷⁹⁵ Vgl. Koester C. R., Hebr 228: „Entering glory would mean life everlasting in the presence of God (Rom 2:7; 5:2; 1 Cor 15:42-43; Eph 1:18; 1 Pet 1:21; 5:10). Hebrews depicts the destiny of the faithful as divine rest (Heb 4:10),

am Ende von V. 10 – als einen *Zustand* im Sinne einer erreichten *Vervollkommenheit*.⁷⁹⁶ Eine solche Alternativstellung (räumliches gegen zeitliches) ist unserem Vf. allerdings fremd: Seine *Vollendung* durch die bestandenen Prüfungen / Leiden bescherte dem Sohn ipso facto den *Ortswechsel* = die Rang-Erhöhung an die Rechte Gottes (vgl. Hebr 1,3.8f.13). Hebr 4,16 wird die Gläubigen hernach auffordern, zum *Thron der Gnade* zu treten: Dies ist ebenso sicher ein Ort wie wohl nur „Vollendete“ (= von Sünden Gereinigte / Geheiligte, vgl. Hebr 2,11.17) hier vorgelassen werden.⁷⁹⁷ Unser Vf. spielt wiederum talentiert mit den verschiedenen Nuancen und Deutungsmöglichkeiten seiner Lexeme.

Eröffnung und Schaffung eines solchen Weges zur Herrlichkeit *und* Vollendung liegen in Gottes Initiative (ἐπρεπεν γὰρ αὐτῷ),⁷⁹⁸ der sich dazu seines Sohnes als „Anführer“ bedient.⁷⁹⁹ Unsere Verherrlichung, nicht das Leiden als solches, ist der Inhalt des Gott-Geziemenden (vgl. Hebr 2,10), das beide Pole – Gottes Wesen und des Menschen Not – umfängt (vgl. Hebr 7,26).⁸⁰⁰ „Leiden“ und „Tod“ kennzeichnen das Wesen des *Menschen*, nicht Gottes.⁸⁰¹ Ihm geht es vielmehr um das πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα (V. 10c) seiner Schöpfungsintention, das durch Adams Übertreten des Gebotes (vgl. Hebr 2,2) und dem damit einhergehenden Verlust der ursprünglichen Herrlichkeit für das gesamte Menschengeschlecht bislang durch die Barriere ungesühnter Sünde unmöglich war.

Ἀρχηγός⁸⁰² übersetzt für die LXX das hebr. שֹׁרֵט als *Anführer von militärischen Abteilungen* (Num 10,4), *Familienoberhäuptern* und *Stammesfürsten* (Ex 6,14; Num 13,2).⁸⁰³ Im hellenistischen Milieu bezeichnet der Term den *Stifter philosophischer Schulen* als auch den *Gründer und Beschützer einer Stadt*, den *Abnherrn einer Familie*, einer *Kolonie* oder *Nation*, den *Führer* oder *Pfadfinder einer Armee*, den *Anstifter eines Problems* als auch die *Quelle* oder den *Urheber von guten Dingen*.⁸⁰⁴ Im Neuen Testament

entering the sanctuary (10:19), and arriving at Mt. Zion (12:22).“ Der Berg Zion steht hier als Gegensatz zum irdischen Jerusalem; und zwar schon in der Gegenwart der Gemeinde des Hebr. Gräßer E., Hebr I 129, vermengt dies: „In die Herrlichkeit führen« ist demnach wie πάλιν εἰσάγειν 1,6 die himmlische Erhöhung.“ Vgl. Röm 8,18.21.30; Kol 1,27; 3,4.

⁷⁹⁶ Vgl. Dan 12,3; Phil 3,21; Röm 8,17; 1 Kor 15,43; Kol 1,27; 3,4; 1 Petr 1,11.21; 4,13-14; 5,4.10; Joh 12,28.41-43.

⁷⁹⁷ Vgl. Ellingworth P., Hebr 161. Koester C. R., Hebr 236: „The exaltation that followed Jesus’ passion gives listeners confidence that their own suffering is not the final word, but part of the way in which God is bringing them to glory.“ Ebenso Weiß H.-F., Hebr 205.

⁷⁹⁸ Vgl. Soden H. v., Hebr 31: „Gott ist Anlass und Ursache des gesammten [sic!] Seins. Von ihm muss darum auch das befremdende Schicksal Jesu ausgehen, in ihm seinen Anlass haben, d. h. aus seinem Wesen muss es erklärt werden.“

⁷⁹⁹ Vgl. Jewett R., Letter to Pilgrims 45: „he leads his people into the presence of God.“; ferner Schunack G., Hebr 36f.

⁸⁰⁰ So Attridge H. W., Hebr 82, präzisierend: „Propriety here is not a consequence of God’s nature, but of human needs and the salvific action that meets them.“ Anders sehen dies Schunack G., Hebr 35; Weiß H.-F., Hebr 204; Hughes P. E., Hebr 97, und Gräßer E., Hebr I 127; z.T. unter Verweis auf 2 Kor 5,19; Mk 8,31; Apg 2,23; 10,27; 1 Kor 15,3. Vgl. dazu Koester C. R., Hebr 236: „It was fitting that God should deliver those who were his own.“ Schunack G., Hebr 35: „die Prädikatsaussage ist hellenistisch ein Terminus der Theodizee, d.h. von Erwägungen, was Gottes Wesen angemessen ist.“ Es greift bei weitem zu kurz, das Gott-Geziemende alleine in V. 10b erkennen zu wollen.

⁸⁰¹ Vgl. All I 15.48; III 203; Conf 175; Mut 79; Plant 130; Dec 48; Aet 41; Ap II 168. Siehe dazu Koester C. R., Hebr 226; Vanhoye A., Situation 306; Ellingworth P., Hebr 158; Weiss B., Hebr 78; Spicq C., Hebr II 36; Williamson R., Philo and Hebrews 88ff.

⁸⁰² Dazu Ellingworth P., Hebr 161, das Substantiv ἀρχηγός „may have kept alive the hellenistic metaphor of a pioneer opening a path on which others can follow“. In Hebr 12,2 lesen wir – kaum zufällig – ἀρχηγός ein zweites Mal: ἀφορώντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν; auch τελειώω begegnet hier – in substantivierter Form – wieder.

⁸⁰³ Vgl. ferner Num 13,3; 16,2; 24,7; 25,4; Dtn 33,21; 1 Chr 5,21; 12,21; 26,26; 2 Chr 23,14; Neh 2,9; 7,69f; Ri 5,11; 9,44; Jes 3,67; 30,4; Jer 3,4 u. a. Folgt man Karrer M., Hebr 175, bezeichnet ἀρχηγός die führenden Gestalten der Geschichte Israels, niemals aber den Hohepriester.

⁸⁰⁴ Siehe Weiß H.-F., Hebr 211: „Schon von daher gesehen verbieten sich alle Versuche, ihn einlinig auf eine biblische Traditionslinie zurückzuführen.“ Gräßer E., Hebr I 132; Weiß H.-F., Hebr 210 Anm. 22. Montefiore H. W., Hebr

finden wir ἀρχηγός in der Rede des Petrus in Apg 3,15 (Christus als ἀρχηγός des Lebens, der getötet wurde; vgl. Hebr 2,8f) und wiederum im Munde Petri bei seiner Rede vor dem Hohen Rat in Apg 5,31 (Christus als ἀρχηγός – die Einheitsübersetzung schreibt *Herrscher* – und Retter, der an die Seite Gottes erhoben wurde; vgl. Hebr 1,3.13; 2,3.10, v. a. 12,2).

Der Begriff ἀρχηγός umfängt die Bedeutungsnuancen *Führer, Anfang, Haupt*: Jemand, der zugleich *anfänglich stiftet* und *gegenwärtig anführt* sowie eine *verbindend-verbindliche Nachahmung seines autoritativen Anfangs fordert*.⁸⁰⁵ Hebr 2,13 zeigt uns den Sohn als Haupt einer ihm von Gott gegebenen Zahl von Kindern; ganz im Sinne von ἀρχηγός als einem *Familienoberhaupt* resp. *Stammesfürsten*.⁸⁰⁶ Ein zweites Mal begegnet uns der Term in Hebr 12,2: Jesus wird hier als *Anführer und Vollender* des Glaubens, des Vertrauens vorgestellt; τελειωτής rührt von τελειόω, das wir auch in Hebr 2,10 lasen, und πίστις begegnete als Adjektiv in Hebr 2,17. Ἀρχηγός καὶ τελειωτής, Urheber bzw. Anführer und Zu-Ende-Bringer erinnert an die Korrespondenz zwischen Anfang und Ende,⁸⁰⁷ einem Thema, dem wir auch in Hebr 1,2 und 2,10 begegnen.⁸⁰⁸

Ἀρχηγός τῆς σωτηρίας erinnert in Verbindung mit πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα⁸⁰⁹ bewusst an das Exodusgeschehen (vgl. Num 14,4), auf das Hebr 3 und 4 zu sprechen kommt.⁸¹⁰ Was *Jesus* = *Josua* nicht vermochte, vermag *dieser Jesus*, wobei das *verheißene Land* im Hebr nicht mehr ein *irdisches Territorium* meint, sondern die *Oikoumene Gottes*, die mit der „Sabbatruhe des Herrn“ identifiziert wird (vgl. Hebr 4,4). Im Griechischen sind die beiden Namen ident, Josua und Jesus; das „nötigt“ geradezu zu einer Parallelisierung, wenn es darum geht, in den Heiligen Schriften Erklärungen für das in Christus Geschehene zu finden.

Wir müssen ἀρχηγός τῆς σωτηρίας jedoch auch im Rückblick auf Hebr 2,3 deuten; wieder einmal verwebt der Vf. kunstvoll seine Gedanken, sodass sich nicht einfachhin ein geradliniger, nur vorwärtsschreitender Duktus des Lesens und Verstehens seines Textes aufzudrängen vermag.

Die Rede von einer σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα und die Bereitung des ἀρχηγός τῆς σωτηρίας αὐτῶν (vgl. v. a. Hebr 10,5) durch seine Vollendung in Leiden verweisen beide gleichermaßen auf den *Herrn = Gott*.⁸¹¹ Er ist es, der uranfänglich seinen Heilswillen in Bewegung setzte und er ist es,

61, übersetzt ἀρχηγός mit „champion“: „The word was used of Heracles, and it is probable that against this kind of Hellenistic background the title of Divine Hero was ascribed to Jesus.“ Vgl. Know W. L., Divine Hero 229-249. Ferner Montefiore H. W., Hebr 60f; Müller P.-G., ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ 279-301; Richardson Chr. A., Pioneer and Perfecter 97ff.

⁸⁰⁵ Vgl. Walter N., Christologie 163 („Bahnbrecher“); Riggenbach E., Hebr 48 („Bahnbrecher / Urheber des Heils“). Craddock F. B., Hebr 39: Der Titel bezeichnet Jesus „as the one who in himself creates the path for his followers“. Ebenso Übelacker W. G., Appell 174; Weiß H.-F., Hebr 200.220f. Käsemann E., Gottesvolk 79, verweist auf αἴτιος (vgl. Hebr 5,9) als auch, ebd. 82, auf πρόδρομος (vgl. Hebr 6,20); allerdings sind diese Termini nicht als Synonyme zu verstehen, sie verdeutlichen jeweils nur einen Aspekt des Gemeinten. „Führer zum Heil“ findet sich bei Braun H., Hebr 58; Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 614; Gräßer E., Hebr I 130. Übelacker W. G., Appell 172, schlägt „Herzog“ vor. Die VUL übersetzt τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας mit *auctorem salutis*. Siehe Hughes P. E., Hebr 100 Anm. 88; Weiß H.-F., Hebr 209f Anm. 20; Koester C. R., Hebr 228.

⁸⁰⁶ Philo Alexandrinus verwendet diesen Titel für Adam (Op 142), Abraham (Abr 276) und Mose (VitMos I,7; II 155), wie auch für Henoch (Abr 9) und Noah (Abr 46), vgl. ferner Op 79.136.142. Philo nennt Adam (Op 79.136; Mut 64) und Abraham (Imm 159; Gig 64; Her 85) ebenso ἀρχηγέτης.

⁸⁰⁷ Hebr 5,9 liefert mit αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου ein weiteres Indiz, dass unser Vf. bei ἀρχηγός nahe an der Konnotation *auctor* ist. Siehe dazu ferner die Rede von Alpha und Omega in Offb 21,6 und 22,13: ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

⁸⁰⁸ Womöglich finden sich auch Hinweise darauf, dass ἀρχηγός auch – bei entsprechender Wortverbindung – priesterliche Ämter umschreiben konnte; siehe dazu Moulton J. H. / Milligan G., The Vocabulary 81: „To determine between ‘founder’ and ‘leader’ (...) is a complex question which would carry us beyond the limits of a lexical note. But our few citations go to emphasize the closeness of correspondence with *auctor* (...). The other meaning ‘leader’ is seen in *Kaibel* 585 (Gaul) ἱερέων ἀρχηγού, of a high priest of Mithras.“

⁸⁰⁹ Vgl. Dussaut L., Hébreux 302.

⁸¹⁰ Vgl. Übelacker W. G., Appell 173; Davies J. H., Hebr 29f; Weiß H.-F., Hebr 209.

⁸¹¹ Ähnlich bereits Soden H. v., Hebr 31. Auch Hebr 5,9; 6,9 und 9,28 können auf dem Hintergrund des Gesagten verstanden werden; Hebr 11,7 gebraucht σωτηρία in einem anderem Kontext. Dazu Vanhoye A., Situation 317:

der abschließend in der Sendung des Sohnes die Vollendung von allem initiierte (vgl. Hebr 1,1.2a.; 5,9; 10,14; 11,40; 12,2). Wiederum bestätigt sich das hier vorgeschlagene Verständnis von Hebr 2,1-4.

Mit διὰ παθημάτων τελειῶσαι endet V. 10; τελειῶ bedeutet *ans Ziel führen, vollenden, vollkommen machen*.⁸¹² Im Sinne einer „professionellen Perfektionierung“ verwendet die LXX sinnigerweise dieses Verbum auch für die *Einsetzung eines Priesters*.⁸¹³ In Vorbereitung auf V. 17 hat unser Vf. zweifellos auch daran gedacht,⁸¹⁴ unter Ausnutzung der Polyvalenz dieses Verbuns.⁸¹⁵

Eine ergänzende Anmerkung sei an dieser Stelle eingeflochten, weil sie für das Verständnis der Verse Hebr 2,14ff wichtig werden wird: Ἀρχηγός τῆς σωτηρίας αὐτῶν erinnert in Verbindung mit ἐξ ἑνὸς πάντες manch Exegeten an eine „Schicksals- und Solidargemeinschaft“⁸¹⁶ zwischen dem Sohn und den Söhnen im Sinne eines gnostischen Erlösermythos: Ein Urmensch weise seinen Kindern den rechten Weg.⁸¹⁷ „Man sollte doch endlich aufhören, manichäische Texte des 3. Jahrhunderts wie das Perlenlied der Thomasakten als ein Zeugnis angeblich vorchristlicher Gnosis auszugeben und ins 1. Jahrhundert vor Christus zurückzudatieren.“⁸¹⁸ In Wirklichkeit gibt es keinen in den Quellen nachweisbaren – chronologisch – vorchristlichen gnostischen Erlösermythos.⁸¹⁹

An die Stelle einer gnostisch-inspirierten συγγένεια-Lehre soll der Gedanke einer *Analogie* treten; sie hat „als solche ihren Grund in einem für das späthellenistische Zeitalter insgesamt

„Au surplus, notre auteur remarquera que l'entrée en Canaan ne constituait pas le véritable salut, mais ne faisait que préfigurer celui-ci (4,8).“ Vgl. Am 5,25; Hos 2,14-15.

⁸¹² Siehe Weish 4,13; 4 Makk 7,15; All III 45. Vgl. Riggensbach E., Hebr 47f Anm. 20; Weiß H.-F., Hebr 209.

⁸¹³ Siehe Ri 17,5.12; Ex 29,9; Ex 29,22.26f.29.31-33.34f; Lev 4,5; 7,27; 8,21f.25.28.31-33; 21,10; 16,32; Num 3,3; 7,88; Sir 45,15; 1 Chr 29,5.35; 2 Chr 29,31; Ez 43,26; 2 Makk 2,9; VitMos II 149-152; All III 129; Migr Abr 67; TestXII.Lev 8,10; AssMos 10,1. Auch wenn wir τελειῶ nicht sofort die (fach-)spezifische Bedeutung *weihen* geben wollen (vgl. Ex 29,9; Lev 21,10), ist die Konnotation *perfektionieren, geeignet machen für etwas* offensichtlich. In Hebr 5,8 treffen wir ebenso auf diese Überzeugung; der Vf. denkt an einen Lernprozess des Sohnes nach dem Modell eines ἐγκύκλιος παιδεία, der sie auf die Herausforderungen des Lebens vorbereitet soll; siehe Hebr 12,7; 10,32.

⁸¹⁴ Etwa Craddock F. B., Hebr 39: „the cultic use of the term in LXX must lie close to the writer's intention.“ Insbes. Lev 4,3ff und 21,10 könnten unseren Vf. beeinflusst haben; so etwa Ellingworth P., Hebr 162f. Auf ein Verständnis als *Priestereinsetzung* in Hebr 2,10 plädieren u. a. Spicq C., Heb I 121-123; Vanhoye A., Situation 325f; Lane W. L., Hebr 58; Käsemann E., Gottesvolk 83f; Roloff J., Hohepriester 157; Koester C. R., Hebr 122-125; 236; Smith R. H., Hebr 48; Dibelius M., Kultus 166; Theißen G., Untersuchungen 97. Weiß H.-F., Hebr 208, nimmt dieses Verständnis auch für Hebr 7,1-10,18 in Anspruch.

⁸¹⁵ So mit Ellingworth P., Hebr 161; Weiß H.-F., Hebr 208; Karrer M., Hebr 175; Schunack G., Hebr 36; Gräßer E., Hebr I 131; gegen Dibelius M., Kultus 171. Gegen Riggensbach E., Hebr 47f Anm. 20: „Vollends abzulehnen ist für die Erklärung des Hb die bei älteren Exegeten beliebte Beziehung des dem Pentateuch eigentümlichen Gebrauchs von τελειοῦν τὰς χεῖρας zur Bezeichnung eines Ritus der Priesterweihe Ex 29,9; Lev 21,10 u. a.“ Aber mit Morris L., Hebr 27: „There is nothing to indicate an allusion to the mystery religions.“ Vgl. Gunneweg A. H. J., Leviten und Priester 32 Anm. 2; ferner Oberforcher R., Das alttestamentliche Priestertum 144.

⁸¹⁶ Vgl. Weiß H.-F., Hebr 210.

⁸¹⁷ Siehe Attridge H. W., Hebr 88: Jesus „fulfills the function of various guides on the heavenly path found in Greek, Jewish, and Gnostic sources“. Es ist vor allem Erich Gräßer, der diese Interpretationslinie seines Lehrers Ernst Käsemann zu retten sucht (siehe Käsemann E., Gottesvolk 52-57f; vgl. Gräßer E., Hebr I 117f.146f; ders., Menschensohn 410; ders., Heilsbedeutung 167.169. Ähnlich Schierse F. J., Hebr 36. Auch Weiß H.-F., Hebr 211: „eine gewisse Nähe zu einer der Gnosis zumindest nahestehenden Soteriologie [ist] unverkennbar.“

⁸¹⁸ Vgl. Broer I., Einleitung 584; dazu Costley A., Creation 72: „Indeed, Gnosticism as a potential backdrop for Hebrews has become less popular.“

⁸¹⁹ Hengel M., Sohn Gottes 53ff; ebd. „Dieser Tatbestand darf nicht mit dem echten Problem einer späteren außerchristlichen Gnosis, wie sie uns z.T. in den Hermetica und in manchen Schriften von Nag Hammadi begegnet, vermischt werden. Die Gnosis selbst wird als geistige Bewegung frühestens am Ende des 1. Jahrhunderts nach Christus sichtbar und entfaltet sich voll erst im 2. Jahrhundert.“ Dunn J. D. G., Partings 10: „There is no real evidence of such a myth prior to Christianity.“

charakteristischen Erlösungsbewusstsein“.⁸²⁰ So verstehen wir auch die Verba in Hebr 2,14 besser. Die Solidarität zwischen dem Einen und den Vielen gründet nicht in einer gemeinsamen Abstammungslinie, sondern in ihrer gemeinsamen Beschaffenheit / Verfasstheit (V. 11 ἐξ ἑνὸς πάντες, V. 14 τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευ τῶν αὐτῶν), die in *ähnlicher* Weise (παραπλησίως) – abzüglich seiner Sündenlosigkeit (vgl. Hebr 4,15 πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ’ ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας⁸²¹) – ihr Leiden und Versuchtwerden bestimmt (vgl. Hebr 2,8-18).⁸²² Es ist gerade diese „Lücke“ hin zu einer vollen Einswerdung des Sohnes Gottes mit den Menschen das Einfallstor der Gnade Gottes (vgl. Hebr 2,9), um das Führen zur Herrlichkeit gelingen lassen zu können (vgl. Hebr 2,10).

Hebr 2,11-13

Der *Urheber* und die *vielen Söhne* werden in ihrer Relation zueinander näher bestimmt. Zur Illustration der Anrede *Brüder* versammeln die Verse Hebr 2,11-13 wiederum drei Schriftzitate, die dem Sohn in den Mund gelegt werden und dennoch ohne jegliche neutestamentliche Referenzstellen auskommen; ein weiteres Detail, das unsere Deutung von Hebr 2,3 nahelegt. „Sa prédication est un tissu de citations bibliques. Il est clair que sa foi se nourrissait assidûment de la parole de Dieu.“⁸²³

Das in Rede stehende Stichwort „Brüder“ finden wir expressis verbis nur im ersten Zitat; die weiteren Zitate sind deshalb aber nicht beiläufig,⁸²⁴ sondern erfüllen eine eminent wichtige Aufgabe: Der Vf. will verdeutlichen, *wie* und *warum* der Sohn zum *Urheber ihrer Rettung* werden konnte. Hier finden wir einen weiteren biblisch-fundierte Schlüssel zur Theologie unseres Autors.

2,11a	ὁ τε γὰρ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες·
11b	οἱ ἦν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν
12a	λέγων·
12b	ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου,
12c	ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε,
13a	καὶ πάλιν·
13b	ἐγὼ ἔσομαι πεποιηθὼς ἐπ’ αὐτῷ,
13c	καὶ πάλιν·
13d	ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.

⁸²⁰ Weiß H.-F., Hebr 220f Anm. 61; vgl. ebd. 198 Anm. 19. Auch Gräßer E., Hebr I 132, scheint letztlich aus dem Gedanken der „Analogie“ heraus zu argumentieren: „Zumindest der Gedanke der Determination der folgenden Generationen durch den einen Stammvater ist hier gegeben.“ Siehe dazu Backhaus K., Angels 162.

⁸²¹ Hebr 4,15 verweist auf Hebr 2,18 zurück; dazwischen kommen die Aussagen über den Tag von Massa und Meriba zu stehen: Unserem Vf. legt sich diese Verbindung nicht von ungefähr nahe; denn die LXX übersetzt diese Ortsangaben Massa (von hebr. מַסָּא *priifen*) und Meriba (von hebr. מֵרִיב *streiten*) „etymologisierend mit παραπικρασμός und πειρασμός“. So Vos J. Cornelis de., Heiliges Land 185. Jost M. R., Engelgemeinschaft 260, nennt Hebr 4,14-16 eine „wichtige Zäsur im Text“.

⁸²² So Weiß H.-F., Hebr 212f; Schunack G., Hebr 37, ergänzt: „schwerlich aber ist eine präexistente, himmlische Bruderschaft die mythologische Voraussetzung für das solidarische Eintreten des Sohns für seine Brüder.“ Mit Schnelle U., Einleitung 454: „Grundsätzlich trennen den Hebr von der Gnosis die positiven Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes (vgl. Hebr 1,2) und die Art des Weges, auf dem sich die Gemeinde befindet: Es ist der Weg des Glaubens, der Leidensbereitschaft und der Ausdauer.“

⁸²³ Vanhoye A., Situation 392. Für die Aussageabsicht von Hebr 2,12 hätten sich Aussagen wie in Mt 25,40f; Mt 28,10; Joh 20,17 angeboten. Ferner Windisch H., Hebr 22; Smith R. H., Hebr 49; Spicq C., Hebr II 41; Craddock F. B., Hebr 40; Schunack G., Hebr 37f; Soden H. v., Hebr 30.

⁸²⁴ Siehe Morris L., Hebr 28: „The reason the author cites this first passage is not obvious.“ Ähnlich Lünemann G., Hebr 108.

Der ἁγιάζων und οἱ ἁγιαζόμενοι werden in γάρ – wichtig für die Interpretation des ἐξ ἑνὸς πάντες – an die vorausgehenden *Leiden* aus V. 10 rückgebunden:⁸²⁵ Eine *Vollendung durch Leiden* ist Beider Los (vgl. Hebr 12,7). Dem *Urheber der Rettung* beschert dieses *Gemeinsame* die Möglichkeit zu seiner (menschlichen) Vollendung sowie seine Wirkmächtigkeit im Blick auf die Kinder.⁸²⁶ Das mediale Partizip ποιησάμενος in Hebr 1,3 oszillierte nicht zufällig zwischen *zu seinen eigenen Gunsten* und *durch sich selbst* erreichte der Sohn die Reinigung der Sünden.

Immer deutlicher kommt nun das Anliegen unseres Vf.s zum Vorschein;⁸²⁷ „ἁγιάζειν ist terminus der Opfersprache, mit dem die Aussonderung und Weihe des Opfers bezeichnet wird (vgl. Ex 13,2; Dt. 15,19)“.⁸²⁸ In Ex 29,36 und Lev 8,15 liegen καθαρίζω (vgl. Hebr 1,3) und ἁγιάζω eng beisammen und umschreiben wie ἐγκαينίζω in Hebr 9,18 die Wieder-/Neu-Eröffnung des Heilsweges der Menschen zu Gott.⁸²⁹

Im Alten Testament wird Gott ὁ ἁγιάζων genannt (vgl. Ex 31,13; Lev 20,8; 21,15; 22,9.16.32; 21,8.15.23; 22,9.16; Ez 20,2; 37,28; 2 Makk 1,25); wie bereits Hebr 1 den Sohn „Gott“ und „Herr“ nennen konnte, wird ihm hier nun auch dieses Epitheton zuteil.⁸³⁰ Nirgends ist im Hebr von einer „Selbstheiligung“ des Sohnes die Rede (vgl. 2 Chr 30,17); diese Potenz kommt ihm von Gott her *sola gratia* zu (vgl. Hebr 1,9 διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου).⁸³¹ Einmal mehr betont unser Vf., dass Jesus die bisherigen Mittlergestalten der Heilsgeschichte (Engel, Gesetz, Mose, Propheten, Priester etc.) überboten hat.⁸³² Hebr 10,14 wird den Gedanken weiterentwickeln: Die fort-/andauernde Vollendung der *zu-Heiligenden* erreicht die eine effiziente Opfergabe der Selbsthingabe Jesu im Martyrium: μὴ γὰρ προσφορὰ τετελείωκεν εἰς τὸ διηκεῖς τοὺς ἁγιαζομένους.

Hebr 2,11a kommt ohne Verbum aus (vgl. Hebr 8,13b; 10,18.31; 11,6; 13,9b), der Heiligende und die zu Heiligenden ἐξ ἑνὸς πάντες; wobei – gern übersehen – ἐνός ebenso maskulin wie neutrum sein kann. Das Fundament ihrer Beziehung, von der die Söhne dank ihres Bruders profitieren können, ist entweder ihre gemeinsame Herkunft im Sinne einer genealogischen Abstammung von

⁸²⁵ Γάρ bezieht sich auf das Ende von V. 10 und nicht auf seinen Anfang; gegen Gräßer E., Hebr I 133f. Hebr 2,11 erinnert an Joh 17,19; Hebr 2,13b an Joh 6,37.39; doch mit Gräßer E., Hebr I 126 Anm. 98, bleibt festzuhalten: „Eine weitergehende Parallelität ist nicht feststellbar (...)“

⁸²⁶ Vgl. Riggensbach E., Hebr 50: „Ist Jesus dadurch, daß er nicht wie sie Empfänger, sondern der Urheber der Heiligung ist, von den durch ihn Geheiligten wesentlich unterschieden, so wird er andererseits durch den Hinweis auf den gemeinsamen Ursprung ganz in eine Reihe mit ihnen gestellt.“

⁸²⁷ Vgl. Craddock F. B., Hebr 39.

⁸²⁸ Lohse E., Märtyrer 136 Anm. 1.

⁸²⁹ Vgl. Hurst L. D., Eschatology 66; Lünemann G., Hebr 344. Interessant dazu die Anmerkung bei Moulton J. H. / Milligan G., The Vocabulary 215: „In the above passage [P Par 16²⁴] (...) it [ἐγκαينίζω] has the meaning of ‘make no innovation’ as so compared to ‘initiate’, ‘inaugurate’ in Heb 9¹⁸, 10²⁰.“

⁸³⁰ Siehe Vanhoye A., Situation 318: „Le guide humain est en même temps divin.“ Der Titel ὁ ἁγιάζων zeigt den Sohn als zeitlos-gültig Heiligenden; das ihm diese Qualität von Anfang an (präexistent) zukommen würde, behauptet das Präsens Partizip nicht (vgl. Strobel A., Hebr 33). Gräßer E., Hebr I 136: „Ganz deutlich liegt eine christologische Aussage vor. Wer als ἁγιάζων zum ἁγιάζειν der Seinen bzw. der Kirche (Eph 5,26) befähigt ist, liefert damit den Beweis seiner Gottheit, wie V 11b zeigt: Der Heiligende ist es, der sich nicht *schämt*, die Geheiligten seine Brüder zu nennen. Solche Solidarisierung ist nur sinnvoll, wenn die Christusanschauung vom himmlischen Gottessohn und nicht vom Menschen ausgeht.“

⁸³¹ Vgl. Soden H. v., Hebr 30: „Beide, Christus, dass er heiligen kann, und die Christen, dass sie geheiligt werden können, verdanken dies Gott.“

⁸³² Moses *heiligt* in Ex 28,1; 29,33; 30,30; 40,13; Lev 8,12; Samuel *heiligt* in 1 Sam 16,5.

einem einzigen Stammvater⁸³³ (Adam,⁸³⁴ Abraham⁸³⁵ oder gar Gott⁸³⁶) oder aber ihr beiden gemeinsames Wesen im Sinne ihrer analogen Verfasstheit (vgl. Hebr 2,14).⁸³⁷ Δι' ἣν αἰτίαν⁸³⁸ οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν knüpft unmittelbar an ἐξ ἑνὸς πάντες an: Wer Gott oder Abraham hinter einem maskulinen εἷς erkennen will, müsste dann auch erklären können, was an einer solchen Provenienz beschämend sein soll.⁸³⁹

Deutlich mehr Sinn macht es, wenn wir ἐξ ἑνός als Neutrum (ἐν) statt als Maskulinum (εἷς) verstehen: Ps 8 definierte in Hebr 2,6-9 das kontingente Menschsein (ἄνθρωπος) als Erniedrigung und Erhöhung, das allen per definitionem eignet. Es geht unserem Vf. nicht um eine genealogische Abstammung des Menschensohnes und der Menschenkinder von einem einzigen Stammvater,⁸⁴⁰ sondern um deren vergleichbare Beschaffenheit aus *Blut und Fleisch*, wie die Fortsetzung in den Vv. 2,14ff verdeutlichen wird.⁸⁴¹ Erst „dank“ der Menschwerdung (vgl. Hebr 10,5ff) ist *Versuchtwerden* und *Leidensfähigkeit* des Sohnes überhaupt denkbar; „Versuchungen und Leiden“ sind das einende Band zwischen dem Sohn und den Söhnen (siehe V. 18), ihre Heiligung durch Gerechtigkeit gemeinsames Ziel.⁸⁴² Die „Peinlichkeit“⁸⁴³ (ἐπφαισχύνομαι) ihrer Verwandtschaft liegt richtigerweise darin, dass auch der Sohn Gottes dieser menschlichen Schwäche ausgeliefert wird.⁸⁴⁴

⁸³³ Vgl. Ellingworth P., Hebr 164f; Spicq C., Hebr II 41.

⁸³⁴ Vgl. Weish 7,1; 10,1; Röm 5,12-21; TestAbr VIII u. XI Rez. A; 4 Esr 3,7; 7,118; ApcBar(syr) 17,3; 23,4; 48,42; 54,15; 56,6; James M. R., Testament 89 Z. 21ff; Bill III 227f. So bei Davies J. H., Hebr 30; Kübel R., Hebr 99; Riggenbach E., Hebr 51; Morris L., Hebr 27. Doch Ellingworth P., Hebr 165: „There is naturally much both in the NT (...) and in rabbinic writings (...), about Adam as the single common ancestor of the human race, but this theme is absent from Hebrews, which never mentions Adam by name.“ So auch Soden H. v., Hebr 30; Koester C. R., Hebr 229; Karrer M., Hebr 176. TestAbr XI Rez. A im Blick auf Adam übrigens πάντες ἐξ αὐτοῦ ἐγένοντο; JSHRZ III 229.

⁸³⁵ Vgl. Guthrie D., Hebr 94.

⁸³⁶ Etwa Soden H. v., Hebr 30, weil dies „ohnedies der bloße Ausdruck εἷς am nächsten legt.“ Weiß H.-F., Hebr 213, gesteht aber ein: „Dies wäre zwar eine ungewöhnliche Formulierung, die sich jedoch gleichwohl auf eine biblisch-jüdischen Traditionslinie im Sinne einer Schöpfungsaussage verstehen ließe (und zudem jene anthropologische Deutung im Sinne von Act 17,26 keineswegs ausschliesse).“; vgl. dazu ebd. Anm. 34. 1 Kor 8,6 ist keine wirkliche Parallele. Ferner Craddock F. B., Hebr 40; Vanhoye, Situation 333f; Hughes P. E., Hebr 105; Braun H., Hebr 58; Koester C. R., Hebr 229f; Lane W. L., Hebr 58; Übelacker W. G., Appell 175; Spicq C., Hebr II 41; Smith R. H., Hebr 48; Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 615; Karrer M., Hebr 175; Strathmann H., Hebr 87; Bruce F. F., Hebr 44 Anm. 64; Kübel R., Hebr 99; Lünemann G., Hebr 110; Guthrie D., Hebr 90; Morris L., Hebr 27; Schierse F. J., Hebr 37; Montefiore H. W., Hebr 62; Braun H., Hebr 60; Attridge H. W., Hebr 89; Käsemann E., Gottesvolk 90.

⁸³⁷ Vgl. Vanhoye A., Situation 333: „Au neutre, il désignera, de façon moins personnelle, une origine commune.“ Vgl. DeSilva D. A., Perseverance in Gratitude 114; Moffatt J., Hebr 32. Siehe dazu Virt 79, und Schäfer K.Th., Untersuchungen *passim*.

⁸³⁸ Δι' ἣν αἰτίαν findet sich im Neuen Testament in Lk 8,47; Apg 22,24; 2 Tim 1,6.12 (in Verbindung mit *schämen* wie in Hebr) und Tit 1,13; im Alten Testament vor allem in 2 Makk 4,28.25.42.49; 8,26; 3 Makk 3,4; 1 Esdras 2,17. Vgl. Op 100; OdSal 8. Sehr wahrscheinlich bedient sich der Vf. dieser Wendung anstelle von einfachem διό (vgl. Hebr 3,7.10; 6,1 u. a.), um einen Hiat mit dem Vokal der nachfolgenden Negation zu vermeiden; vgl. BDR §§ 293.3c Anm. 12; 486.2; Gräßer E., Hebr I 137 Anm. 196.

⁸³⁹ So Weiss B., Hebr 82 Anm. *.

⁸⁴⁰ Dafür nützt unser Vf. – anders als Apg 17,26 oder Röm 9,10 – die Präposition ἀπο, siehe Hebr 11,12; ferner dazu Ernst M., Adam 27.

⁸⁴¹ Vgl. Gräßer E., Hebr I 136: „Gegen alle diese Interpretationsversuche spricht der Kontext: Keinerlei gemeinsame irdische Abkunft befähigt den ἀγιᾶζων zu seinem Heilswerk, sondern allein seine Inkarnation als des Präexistenten (V 14f).“

⁸⁴² In V. 14 ergänzen manche Handschriften in diesem Sinne „Leiden“ als Objekt der Teilhabe des Sohnes. Vgl. Röm 6,8ff und 2 Tim 2,11-12, denen zufolge die Herrlichkeit der Söhne durch ihr Leiden mit Christus entsteht.

⁸⁴³ Vgl. Strathmann H., Hebr 87.

⁸⁴⁴ Woschitz K. M., De Homine 140: „In der Theologie der antiken Welt spielte die ‚apatheia‘ als metaphysisches Axiom und als ethisches Ideal eine große Rolle. Im physischen Sinne meint es Unveränderlichkeit, im psychischen Sinne Unempfindlichkeit und im ethischen Sinne Freiheit. Sein Gegenbegriff, das Pathos (πάθος), bezeichnet im allgemein-philosophischen Sinne ‚Erleidnis‘, und zwar im Bereich des seelischen Erlebens als Bedürftigkeit, Zwang, Trieb, Abhängigkeit. Es überkommt und berührt den Menschen. Das Göttliche hingegen – so die platonische Philosophie – ist bedürfnislos und kennt weder Zorn noch Liebe. (...) Im religionsgeschichtlichen

Das Verb **ἐπαισχύνομαι** (vgl. Ps 118,6; Hi 34,19; Jes 1,29) begegnet im Neuen Testament als *Schämen* Einzelner oder der Gemeinde für das Wort des Herrn bzw. des Evangeliums vor dem Tribunal der Welt;⁸⁴⁵ im Hebr finden wir es neben Hebr 2,11 ein zweites Mal in 11,16: *Gott selbst schämt sich nicht, der Gott der Glaubenden genannt zu werden!* Auch wenn seine Frommen in den Augen der Welt als töricht gelten, so hat *Er* ihnen doch eine bessere Heimat als diese irdisch-vorläufige bereitet (vgl. Hebr 11,40).⁸⁴⁶

An dieser Stelle werden die **ἀγιαζόμενοι** zu **ἀδελφούς αὐτούς**; diese „brüderliche Verbindung“ wird die folgenden Verse dominieren (vgl. Hebr 2,12; 17f; 3,1).⁸⁴⁷ **Καλέω**⁸⁴⁸ finden wir ebenso im „Abraham-Zyklus“ in Hebr 11,8.18 und in Hebr 5,4 bei der *Berufung* des Sohnes durch Gott zum Hohepriester;⁸⁴⁹ hinter dem Verbum müssen wir ein *Zu-Rufen* im Sinne einer *bewussten Entscheidung*, jemanden *zu etwas bestimmen zu wollen* vernehmen. Das Präsens Partizip **λέγων** begegnet hier nach Hebr 2,6 zum zweiten Mal;⁸⁵⁰ das *Nicht-Schämen* und dessen Schriftbeleg gehören untrennbar zusammen.

Das Gemeinsame zwischen Sohn und Söhnen (ἐξ ἑνὸς πάντες) in deren zur Prüfung bestimmten Kontingenztz erhellt, wieso der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν sich der Anrede „Brüder“ nicht zu schämen braucht. Positiv gewendet bekennt er sich zu ihnen (vgl. Lk 12,9)⁸⁵¹ – allerdings nicht, weil sie ihre Herkunft / ihr Ursprung bereits *von vornherein* miteinander verbunden hätte (dann wäre sein Leugnen / Schämen ja töricht!);⁸⁵² sondern weil Gott es ist, der für seine Kinder in der Sendung des Sohnes initiativ Partei ergreift (vgl. Hebr 1,5; 2,10.13): „Der gemeinsame Titel υἱός schließt Erlöser und Erlöste (...) zusammen (...).“⁸⁵³

Die Verse Hebr 2,12 und 13 legen *dem Erstgeborenen* zwei bzw. drei alttestamentliche Zitate in den Mund; für unseren Vf. sind sie ohne jede Widerrede fraglos *Herrenworte*. Im Sinne unseres Verständnisses von Hebr 2,3 ist die ἀρχή dieses Sprechens des Sohnes im Alten Testaments zu suchen; ein spezifisch neutestamentlicher Anfang in Jesus kommt der Offenbarung Gottes nicht als ein zweiter hinzu.⁸⁵⁴ Das erste Schriftzitat bemüht mit Ps 22,23 einen prominenten Zeugen aus andernorts der Passion Jesu (Mt 27,35.39.43.46; Joh 19,23f).⁸⁵⁵

In seiner Wiedergabe von Ps 21,23LXX ersetzt unser Autor – in seiner theologischen Schau der Heilsereignisse äußerst penibel – διηγῆσομαι durch das Verbum **ἀπαγγεῶ**, das auf Linie des Sprechens Gottes in Propheten und einem Sohn als *Apostel* (vgl. Hebr 3,1) liegt.⁸⁵⁶ Deren Botschaft

Vergleich mit der griechischen Philosophie, dem Buddhismus, Konfuzianismus und Islam ist solches Verständnis des ‚Pathos‘ Gottes [als Inter-esse Gottes an seinem Volk Israel] singulär.“

⁸⁴⁵ Vgl. Mk 8,38; Lk 9,26; Röm 1,16; ferner 6,21. Einfaches αἰσχύνομαι lesen wir hingegen in Lk 16,3; 2 Kor 10,8; Phil 1,20; 1 Petr 4,16; 1 Joh 2,28.

⁸⁴⁶ Vgl. Gräßer E., Hebr I 137; Gelardini G., Deciphering 153.

⁸⁴⁷ Vgl. ferner Hebr 3,12; 7,5; 8,11; 10,19; 13,22f.

⁸⁴⁸ Handschrift 33 verzeichnet anstelle καλεῖν von καλῶν, eine Angleichung an das folgende λέγων.

⁸⁴⁹ Vgl. ferner Hebr 3,13; 9,15.

⁸⁵⁰ Vgl. Hebr 4,7; 6,14; 8,11; 9,20; 10,8; 12,26. Das Präsens Partizip markiert die Gleichzeitigkeit dieses Sprechens mit der vorangehenden Behauptung. Vgl. Ellingworth P., Hebr 166: „Christ is represented as speaking in scripture thus implying his pre-existence.“

⁸⁵¹ Vgl. Wilckens U., Röm I 82, und ebd. Anm. 97 zum Sprachgebrauch; vgl. Gräßer E., Hebr I 138 Anm. 200.

⁸⁵² Mit Koester C. R., Hebr 230: „Although some suggest that ‘the reason’ Jesus calls others his brethren is that their preexistent souls were related (...), this is implausible. Brotherhood exists not because of preexistence, but because God has ‘given’ people to Jesus (2:13; ...).“

⁸⁵³ Gräßer E., Hebr I 129.

⁸⁵⁴ Vgl. Braun H., Hebr 61.

⁸⁵⁵ Vgl. Bruce F. F., Hebr 45: „Practically the whole of the lament to which the first part of the psalm is devoted was used in the Church from the very early times as a *testimonium* of the crucifixion of Christ.“ Ellingworth P., Hebr 167: „the author was aware, and expected his readers to be aware, of the already traditional Christian understanding of earlier verses.“ Gräßer E., Hebr I 139: „Wie der ursprüngliche Psalmbeter aus äußerster Bedrängnis zur Rettung und dann zum Gotteslob geführt wird, so Jesus aus dem Tod zum Leben?“

⁸⁵⁶ Vgl. Gräßer E., Hebr I 139.

durch alle Generationen hindurch auszulegen, ist fortan Aufgabe der Theologen (siehe διηγέομαι in Hebr 11,32).⁸⁵⁷

Τοῖς ἀδελφοῖς ist nur mittelbar ein Beweis für eine *Anrede* der Menschenkinder als „Brüder“ des Sohnes; das Zitat weist den Sohn vielmehr im Sinne von Ps 8 als einen *Menschensohn* (unter anderen) aus, der seinen Stammesgenossen aus *Blut und Fleisch* den „Namen“ Gottes offenbart. V. 12c rekapituliert den vorausgehenden Versteil:⁸⁵⁸ **Ἐν μέσῳ ἐκκλησίας** korrespondiert τοῖς ἀδελφοῖς μου, ὑμνήσω σε hat ὄνομά σου zum Inhalt. In V. 12b (Stichwort ὄνομά!) schließt sich der Bogen zum weiter entfernt liegenden Vers Hebr 1,5: Der *Name*, den der Sohn (hier im Auftrag seines Vaters) seinen Brüdern verkündet, ist in logischer Entsprechung zu Hebr 1,4f jener des „Vaters“, ⁸⁵⁹ vorbereitet durch πολλοὺς υἱοὺς in Hebr 2,10 (vgl. Jub 1,24). Im Gleichklang mit Hebr 1,5 fügt der Vf. in V. 2,13b das Personalpronomen ἐγὼ seiner Vorlage hinzu und ändert die ursprüngliche Wortfolge seiner Vorlage; V 2,13b klingt jetzt wie eine Wiederholung von Hebr 1,5. *Sohn* und *Vater*, *Gott* und *Kinder* sind hier jeweils aufeinander zu beziehen. V. 13d stellt Gott als denjenigen vor, der sie dem Sohn als Kinder Gottes beigesellt.

1,5	υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;
2,12	λέγων· ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε,
2,13	καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι πεποιθώς ἐπ' αὐτῷ, καὶ πάλιν· ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδιά ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.

Ἐκκλησία will manch Ausleger als „gottesdienstliche Versammlung“ verstanden wissen; eingedenk eines *Hohenpriesters im himmlischen Heiligtum* scheint es aber zunächst fragwürdig, ob sich eine Hebräerbrief-Gemeinde zu *liturgischen* Zwecken auf Erden versammelt hat. Der einzige Terminus für eine Zusammenkunft lautet in Hebr 10,25 auf ἐπισυναγωγή (vgl. 2 Thess 2,1; 2 Makk 2,7).⁸⁶⁰

Ἐκκλησία ist zwar „part of Hebrews' distinctive vocabulary“;⁸⁶¹ zunächst ist der Ausdruck nur dem Vf. selbst zuzuschreiben, dennoch aber müssen sich auch die unmittelbar Angesprochenen des Textes hier mitgemeint fühlen können. Beide, Redner und Auditorium, setzen diese Möglichkeit als selbstverständlich voraus; denn *inmitten seiner Brüder* verkündet der Sohn in dieser Versammlung den Namen Gottes als Vater und lobsingt ihm. Der Sohn bringt dem Vater hier seinen Lobpreis dar und die Brüder anerkennen ihn als ihren Anführer zum Thron der Gnade.

⁸⁵⁷ Für Schunack G., Hebr 38, ist ἀπαγγελῶ „gewichtiger“ als διηγέομαι; in Ps 77,3fLXX finden wir beide nebeneinander. Die Nähe zwischen Hebr 2,13f und Joh 17,6 sollte auffallen.

⁸⁵⁸ Vgl. Gräßer E., Hebr I 140.

⁸⁵⁹ Für Vanhoye A., Situation 341, ergänzen Hebr 1 und 2 einander in dieser Hinsicht. Vgl. Ellingworth P., Hebr 168, Gottes Vaterschaft in Hebr „is assumed, not discussed“.

⁸⁶⁰ In beiden Belegstellen dominiert für Vanhoye A., Situation 342, der Aspekt rein örtlicher Zusammenführung, ohne liturgische Bestimmung. Siehe dazu ähnlich Claussen C., Versammlung 75. Dazu Backhaus K., Kult 244, mit Hinweis auf Hebr 13,10: „(...) der kultische Charakter bereits der urchristlichen Gottesdienste [dürfte] nicht fraglich sein“.

⁸⁶¹ Ellingworth P., Hebr 168; ähnlich Braun H., Hebr 62. Dazu Attridge H. W., Hebr 90, meint: „the ordinary Christian connotation of ἐκκλησία should not be ignored.“ Montefiore H. W., Hebr 63: „It is possible that this verse was used in the early Church as a *testimonium* of the presence of the risen Lord at its worship.“ In diesem Sinne Bruce F. F., Hebr 46; Ellingworth P., Hebr 167.

Ein weiteres Mal lesen wir ἐκκλησία in Hebr 12,23: Als *Gemeinde der Erstgeborenen*, zu deren *Festversammlung* (πανήγυρις) in der himmlischen Stadt wir berufen sind. Zu dieser erlesenen Gruppe gehört nicht automatisch jeder, der angesprochen / eingeladen wurde, sondern nur jene, die wie der Sohn dem Vater vertrauen und auf ihn hören.⁸⁶² In ihrer den Vater lobpreisenden Zusammenkunft vereinen sie sich unter ihrem Haupt Christus (vgl. Hebr 2,10) zu einem gemeinsamen Bekenntnis. Ein solches Verständnis fügt sich auch gut mit dem vorhin zu ἀρχηγός Gesagtem: Um ein Haupt, einem bahnbrechenden Stifter versammeln sich seine Angehörigen als dem autoritativen Quellort ihrer Rettung. Inhalt einer solchen Versammlung war womöglich nicht ein Kult, wie ihn die Umwelt des Hebr kannte und praktizierte (Jesu hohepriesterliches Walten ist im Himmel angesiedelt, vgl. Hebr 8,2), sondern ein Tun, das die Gemeinde auf anderem Wege als bislang a) mit ihrem Herrn verband,⁸⁶³ aber auch b) untereinander Zusammenhalt verhieß und c) sie gegenüber ihrer Umwelt definierte.⁸⁶⁴

Das zweite Zitat – zur Akzentuierung unterbricht der Vf. den Textfluss durch ein aufzählendes καὶ πάλιν (vgl. Hebr 1,5; 10,30) – könnte sowohl aus Jes 8,17f und Jes 12,2 als auch aus 2 Sam 22,3 rühren;⁸⁶⁵ Jes 8,17f hat den entscheidenden Vorteil, dass es beinahe wörtlich den gesamten Textbestand dieses Zitates verbürgt.⁸⁶⁶ Der Text formuliert das hermeneutische Vorzeichen der Vv. 11-13; zu *Gottvertrauen* sind Sohn und Kinder gerufen.⁸⁶⁷ Πειθώ⁸⁶⁸ echot in gewisser Weise πέποιθεν aus Hebr 2,18a: „Perhaps we are to suppose that the Son also shared with men the attitude of trust.“⁸⁶⁹

Während sich der Sohn zuerst aus dem Kreis seiner Brüder direkt an den Vater wendet, verweist er seine Zuhörer bei der zweiten Aussage *auf diesen* (ἐπ’ αὐτῷ) und nennt ihn schließlich in einem deklamatorischen dritten Abschnitt „Gott“. Dass sich ἐπ’ αὐτῷ in V. 13 auf Gott bezieht, leidet keinen Zweifel, ist es doch eine Rückkehr an den Beginn von V. 10, im engeren Kontext auf „deinen Namen“, und eine Vorausschau auf ὁ θεός am Ende der Zitatensreihe in V. 13d.

Dieser Menschensohn Jesus setzte all sein Hoffen und Vertrauen auf Gott den Vater; in diesem Sinn ist er ganz pädagogisches Vorbild für die Seinen.⁸⁷⁰ Auf seinem Weg gelangen wir ans Ziel.

⁸⁶² *Ekklesia* bezeichnet die Versammlung der freien Männer einer griechischen Stadt, dazu Meeks W. A, *The First Urban Christians* 108.

⁸⁶³ Siehe Vanhoye A., Situation 342: „L’Eglise apparaît ici comme l’assemblée des hommes que le Christ glorifié réunit autour de lui en les associant à son sacrifice d’action de grâces.“

⁸⁶⁴ Dazu Meeks W. A, *The First Urban Christians* 141: Es wäre „impossible to have social relations without symbolic acts“.

⁸⁶⁵ 2 Sam 22 sollte nicht von vornherein ausgeschlossen werden; das Kapitel ist ein Dankgebet Davids, dem Tod und Unterwelt nachstellen wie auch dem Sohn in Hebr 2. Davids Schicksal könnte als Paradigma für „das Lob des Sohnes inmitten der Gemeinde“ nach der bestandenen Prüfung des „Todes-Kostens“ gelesen werden.

⁸⁶⁶ So mit Koester C. R., Hebr 231; Lünemann G., Hebr 110; Schunack G., Hebr 38. Montefiore H. W., Hebr 64, ergänzt: „This chapter of Isaiah was a well-known quarry in which were found prophesies which Jesus had fulfilled; and different parts of the chapter were used with very different applications.“ Vgl. Mt 1,23 (Jes 8,8.10); 1 Petr 3,14f; (Jes 8,12f); Röm 9,33; 1 Petr 2,8 (Jes 8,14).

⁸⁶⁷ Vgl. Braun H., Hebr 63, sieht das Verb πείθω in Verbindung mit πίστις im Hebr; siehe Hebr 2,17; 12,2 und 3,2ff. Vgl. Vanhoye A., Situation 344f. Weiß H.-F., Hebr 215, meint demgegenüber, das mittlere Zitat beinhalte keine andere Aussage als V. 13d und lässt es in seiner Kommentierung einfachhin weg, insistiert aber ebd. Anm. 44, dass καὶ πάλιν die Wichtigkeit auch dieses Zitates unterstreiche.

⁸⁶⁸ Das Verbum πείθω findet sich auch in Hebr 6,9; 13,17f, aber nur hier bezieht es sich auf Gott. Als Partizip Perfekt in Verbindung mit einem Verb im Futur heißt es *ich werde mein Vertrauen gelegt haben*. Vgl. Mt 16,19; 18,18; Lk 12,52.

⁸⁶⁹ Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 615.

⁸⁷⁰ Anders DeSilva D. A., *Perseverance in Gratitude* 116: „We shall recall, moreover, that this verse is now being offered as proof that Christ is not ashamed to associate himself closely with those whom he receives into his protection (2:11). I would suggest, therefore, that the author would have the believer see himself or herself as the object of Jesus’ declared trust.“

Das wiederholte **καὶ πάλιν** in V. 13c (vgl. Hebr 1,8) illustriert nicht nur die profunde Schriftkenntnis unseres Vf.,⁸⁷¹ sondern betont zwei zu differenzierende Aspekte seiner Intention.⁸⁷² **Ἰδοὺ** sucht die Aufmerksamkeit der Zuhörer und unterscheidet sie implizit von jenen Kindern, die Gott dem Sohn gibt: Höchste Achtsamkeit ist also geboten, auf dass wir nicht an einem solchen Angebot unbedacht vorübergleiten (vgl. Hebr 2,1). Womöglich konnten oder wollten (noch) nicht alle Zuhörer den (neuartigen christologischen) Ausführungen des Redners bereitwillig Gehör schenken.

Das wiederholte Personalpronomen **ἐγώ** verweist die in der zweiten Hälfte erwähnten Kinder zurück auf das Vertrauen des Sohnes im ersten Zitatteil: Wenn auch die Kinder auf Gott vertrauen, kann des Sohnes Verdienst ihnen zugutekommen,⁸⁷³ können auch sie Rettung finden, kraft des eine neue Ausgangslage schaffenden Wirkens des Sohnes.

λέγων·	ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου ἐν μέσῳ ἐκκλησίας	τοῖς ἀδελφοῖς μου, ὑμνήσω σε,
καὶ πάλιν·	ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ,	
καὶ πάλιν·	ἰδοὺ	ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.

Wenn auch der Sohn für *alle* Menschenkinder (ὑπὲρ παντός) den Tod kostete, gelangen jedoch nur *viele Söhne* zur Herrlichkeit; genauer, nur jene **Kinder**, die Gott dem Sohn gegeben hat (**ἔδωκεν ὁ θεός**).⁸⁷⁴ Der Auctor ad Hebraeos differenziert nicht nur numerisch zwischen *einem* und *vielen*, sondern unterscheidet sie auch qualitativ.⁸⁷⁵ Dieser eine Sohn hat als der ἀγιάζων bereits erreicht, was den anderen noch verheißen ist (ἀγιαζόμενοι). Hebr 2,18 formuliert am Ende der Gedankenführung die „Negativfolie“ zu V. 10, wenn der Text abschließend von *dem Versuchten* und den *zu-Versuchenden* handeln wird. „Alle drei Citate belegen somit, wie völlig Jesus sich den Menschen gleichstellt, an ihrer Lage teilnimmt und sie als zu ihm gehörig anerkennt.“⁸⁷⁶ Weil sein

⁸⁷¹ Vgl. Strathmann H., Hebr 87: „Denkbar also, daß dem Verfasser zwei Schriftstellen vorschweben.“; vgl. Strobel A., Hebr 34. Der zweite Teil des Zitates findet sich ebenso in Ps 135,14; der erste Teil interessanterweise auch in Röm 12,19; der Kontext, das *Richten des Volkes*, ist mit dem unsrigen in Hebr 2,2f.13 verwandt. Koester C. R., Hebr 237, etwas verharmlosend über die Applikation von Jes 8,17 auf Jesus: Weil dieses Wort ohnehin schon an verschiedenen alttestamentlichen Stellen begegnete, könne es auch auf Jesus Anwendung finden!

⁸⁷² Vgl. Attridge H. W., Hebr 90: „As he did in handling Ps 8, our author finds significance in a different portion of the text from that on which other Christian tradition focused, as he cites the suppliant's words of praise from the concluding portion of the psalm.“ In diesem Sinne Weiss B., Hebr 82; Montefiore H. W., Hebr 64; Bruce F. F., Hebr 47; DeSilva D. A., Perseverance in Gratitude 116; Dodd C.H., According to the Scripture 126 *et passim*; Hughes P. E., Hebr 107; Ellingworth P., Hebr 167.

⁸⁷³ Soden H. v., Hebr 29, will dies sinngemäß an dieser Stelle ergänzt wissen. Attridge H. W., Hebr 91: „The citation is rather an allusion to that which above all is or ought to be characteristic of all God's children, their faithful reliance upon God. The citation thus alludes to the theme of faith or fidelity that will become increasingly important as the text develops.“

⁸⁷⁴ Vgl. Gräßer E., Hebr I 138: „Nach V 10 sind es »viele« Söhne und nicht alle, nach V 13 »Kinder, die Gott mir gegeben hat« (also nicht einfach jedermann!), die des Heils teilhaftig werden.“ Ellingworth P., Hebr 170: „In any case, the quotation provides scriptural support for the 'many sons' mentioned in v. 10.“ Koester C. R., Hebr 227: „People become God's children and heirs of salvation (1:14) when the God who created them encounters them with the message of salvation and awakens in them the faith to receive it (2:3-4).“

⁸⁷⁵ Gegen Karrer M., Hebr 176.

⁸⁷⁶ Riggerbach E., Hebr 53. Montefiore H. W., Hebr 64: „he shares with them the human attitude of faith in God“ Gräßer E., Hebr I 141: „Jesu Vertrauen auf Gott ist also ein Gehorchen und ein Sich-Verlassen auf dieses Gott allein *angemessene* Heilstun und darin ein Bekenntnis zur Solidarität mit seinen Brüdern, deren *Fürsorge* er übernimmt.“ Gräßer E., Hebr I 141: „dann liegt der Vergleichspunkt darin, daß so, wie einst der Prophet mit seiner ganzen Person und mit seinen Kindern die Verlässlichkeit des göttlichen Retterwillens in der Mitte seines

Gottvertrauen im Leiden erprobt wurde und sich bewährte, so kann er nun – kraft seiner Salbung/Erhöhung/Belohnung εἰς τὸ διηγεῖς den Seinen auch in deren Leiden helfen.⁸⁷⁷

Auffallend sind bei diesen Zitaten die Verba im Futur, die – ihren Vorlagen treu – in ihrem neuen Kontext ein Programm der *Tätigkeit* des Sohnes beschreiben;⁸⁷⁸ für so manchen Exegeten sind sie deshalb entweder im Moment seiner *Inkarnation* (vgl. Hebr 10,5),⁸⁷⁹ während seiner *Erdentage*,⁸⁸⁰ bei seiner *Erhöhung*⁸⁸¹ oder aber zum Zeitpunkt seiner *Parusie* vorzustellen.⁸⁸² In der Kommunikationssituation unseres Textes aber spricht hier retrospektivisch der bereits Erhöhte, der *seinen Kindern* (= jenen, die auf ihn ihre Hoffnung setzen; vgl. V. 13 πεποιθῶς ἐπ’ αὐτῷ mit V. 18), den Grund seiner Sendung, den Sinn seines Wirkens und Leidens in Erinnerung ruft (vgl. Hebr 12,25). Auch diese Schriftworte haben – dies will der Vf. aufzeigen – ihre Erfüllung in Christus gefunden, umgekehrt dechiffrieren sie der Hebr-Versammlung wie auch uns post festum das Christusgeschehen.⁸⁸³ Mehr noch: Es festigt auch ihren eigenen inneren Zusammenhalt als Gruppe der sich auch öffentlich zu diesem Messias Bekenndenden.

Volkes repräsentierte, so auch Jesus Christus jetzt mit den Seinen durch Leiden vollendet wird.“ Vorschläge wie jener von Weiß H.-F., Hebr 215, bleiben dahinter zurück: „Dabei folgt – geht man von V.11 als These aus – in chiasmischer Anordnung zunächst in V.12 ein ‚Schriftbeweis‘ für die Bezeichnung der ‚Söhne‘ als ‚Brüder‘, daran anschließend in V.13(b) eine Bestätigung der Schrift für die Kennzeichnung der ‚Söhne‘ als ‚Kinder‘ (παῖδιά), woran sich dann wiederum in V.14 die Verhältnisbestimmung zwischen den ‚Kindern‘ und dem ‚Sohn‘ anschließt.“

⁸⁷⁷ Lane W. L., Hebr 60: „The citation had immediate relevance for the hearers. The fact that Jesus’ confidence was fully vindicated after he had experienced suffering and affliction assured them that they could also trust God in difficult circumstances (...).“

⁸⁷⁸ Vgl. Schunack G., Hebr 38: Diese Worte inszenieren „so etwas wie eine *christologische Selbstinterpretation* des geschichtlichen Jesus im Einverständnis mit Gott (...).“ Das Verbum ἀπαγγέλλω könnte den Titel ἀπόστολος in Hebr 3,1 mitverursacht haben. Der Vf. gibt ἀπαγγέλω vor διηγῆσθαι den Vorzug; es rangiert so als Brücke zwischen dem Sohn in der Traditionslinie der Propheten in Hebr 1,1.2 hin zu seiner Benennung als Apostel in Hebr 3,1. Im Kontext von Jes 8 geht es um das Haus Jakob und dessen Vertrauen auf die Präsenz und Wirkmacht Jahwes. In Jes 8,13 ist von einem Gott die Rede, der heiligt (vgl. Hebr 2,10); in Jes 8,18 von dem Propheten und den Gotteskindern, die selbst zu Zeichen und Wundern werden in Israel: σημεῖα καὶ τέρατα (Jes 8,18LXX). Das erinnert an σημεῖοις τε καὶ τέρασιν in Hebr 2,4; einmal mehr scheint sinnvoll, in Hebr 2,4 an das Zeugnis des Alten Testaments zu denken.

⁸⁷⁹ Vgl. Weiss B., Hebr 82: „Ausdruck der Bereitwilligkeit, mit dem sich der Messias Gott im Gehorsam zur Ausführung seines Willens zur Verfügung stellt (vgl. I Sam 34f. 6. 8. Lk 138)“. Vgl. Gräßer E., Hebr I 137 Anm. 197: „Klar ist nur: Der Präexistente spricht.“ Craddock F. B., Hebr 40: „A pre-existent christology makes it possible to move across chronological and historical distinctions.“ Braun H., Hebr 62: „Die Mythisierung des Weges Jesu vor der Inkarnation ist fortgeschritten.“ Attridge H. W., Hebr 90: „The perspective is probably the same as that clearly expressed in the quotation in chap. 10, where Jesus is made to express his intentions upon his incarnation.“ Vgl. Smith R. H., Hebr 49; Karrer M., Hebr 176.

⁸⁸⁰ Vgl. etwa Koester C. R., Hebr 238: „This fits early Christian traditions, which said that Jesus proclaimed God to his followers in synagogues and in the Temple [e.g., Matt 4:23; 13:54; Mark 1:21, 39; 3.1; 6,1-2; Luke 4,15-16, 44; 6:6; 19:47; John 18:20].“

⁸⁸¹ Siehe u. a. etwa Braun H., Hebr 63. Vgl. Gräßer E., Hebr I 140: „Offensichtlich geht der Verfasser von der gegenwärtigen Perspektive aus, der Gemeinschaft des jetzigen Herrn der Gemeinde mit den Gläubigen. Diese Perspektive erlaubt es ihm, in der Inkarnation des Sohnes zugleich auf dessen Erhöhung und damit die der Gemeinde vorauszublicken.“ Vanhoye A., Situation 340: „Mais le verbe grec présente surtout un autre avantage: son préfixe (*apo*) évoque l’idée de retour. Quelqu’un qui était parti *revient annoncer* ce qu’il a vu et entendu (cf. Mt 2, 8; 11, 4). Ce sens convient très bien au Christ après sa passion glorifiante.“ Ellingworth P., Hebr 169: „The meaning appears to be durative, implying a state or period of trust, rather than a single act.“ Ähnlich Hebr 2,17f.

⁸⁸² Vgl. Hengel M., Christuslied 364. Lane W. L., Hebr 59: „The declaration anticipates the eschatological entrance of the redeemed community into the world to come (cf. v5).“ Ähnlich Kübel R., Hebr 99. Siehe dazu Hebr 1,6; 12,23; Röm 8,29. Koester C. R., Hebr 238, löst diese Fragestellung mit Hinweis auf Hebr 13,8.

⁸⁸³ Koester C. R., Hebr 237: „The basic criterion governing the author’s use of the OT, however, is not a text’s original context, but its relationship to what God has done in Christ“; vgl. Braun H., Hebr 54.

Während in Hebr 2,13d zwischen dem *Ich* des Sohnes und *den Kindern* differenziert wurde (ἐγὼ καὶ τὰ παιδία), kommt V. 14 (auf V. 10f rekurrierend) darauf zu sprechen, was beiden *gemeinsam* ist. Das Vokabular dieser Verse Hebr 2,14-16 ist „largely atypical for Hebrews, but perhaps traditional and familiar to the first readers.“⁸⁸⁴

2,14a	Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός,
14b	καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευ τῶν αὐτῶν,
14c	ἵνα διὰ τοῦ θανάτου
14d	καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου,
14e	τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον,
15a	καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους,
15b	ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.
16a	οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται
16b	ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται.

Ἐπεὶ οὖν eröffnet diese Etappe der Beweisführung des Autors (vgl. Hebr 4,6).⁸⁸⁵ Den Anfang machen in V. 14a τὰ παιδία, das Lexem stammt aus dem eben vernommenen Zitat; V. 14b wird sich hernach dem Sohn zuwenden. Κοινωνέω im Indikativ Perfekt gefolgt von einem Genetiv der Sache „ist die rein griechische“⁸⁸⁶ Konstruktion. Unser Vf. unterstreicht in der Wahl dieses Verbums, dass *allen Kindern* die Teilhabe an etwas *gemeinsam* ist.⁸⁸⁷ Das Perfekt κεκοινωνήκεν ist durativ und deshalb präsentisch zu verstehen.⁸⁸⁸ Für das Substantiv κοινωνός finden sich im Neuen Testament zwei mögliche Ergänzungen: eine Teilhabe an der *Herrlichkeit* (des Herrn) oder an *Leiden und Verfolgungen*.⁸⁸⁹ Auch unser Hebr bleibt in dieser Interpretationslinie (vgl. Hebr 10,33).

Αἷμα καὶ σὰρξ⁸⁹⁰ zeichnen die Kreatürlichkeit des Menschen dezidiert in ihrer Kontingenz,⁸⁹¹ die ihn vom Wesen Gottes wie der Engel unterscheidet (vgl. Hebr 2,16).⁸⁹² Erst *Blut und Fleisch*

⁸⁸⁴ Ellingworth P., Hebr 170.

⁸⁸⁵ Vgl. BDR § 456,3. Gegen Ellingworth P., Hebr 170, οὖν „here and elsewhere (...) to introduce a conclusion based on scripture.“ Ebd. bleibt Ellingworth aber unschlüssig, ob Hebr 2,14ff nur einen paränetischen Einschub darstellt oder „the hinge on which the whole of Part I turns.“ Attridge H. W., Hebr 91: „to introduce a new phase in the argument“ ist mißverständlich, wenn der Konnex zum Vorangehenden nicht hergestellt wird. Vgl. Hebr 4,6; 7,11; 8,4; 9,1.23; 12,1.

⁸⁸⁶ Weiss B., Hebr 83.

⁸⁸⁷ Vgl. Baumert N., KOINONEIN 293: „*allen gemeinsam* sei – ein Element, das sonst nicht beachtet wird.“ Das Verbum vereint *Teilhaberschaft* und *Gemeinschaft*; siehe Röm 12,13; 15,27; Gal 6,6; Phil 4,15; 1 Tim 5,22; 1 Petr 4,13; 2 Joh 1,11. Vgl. Vanhoye A., Situation 348; Spicq Hebr II 43.

⁸⁸⁸ Vgl. Craddock F. B., Hebr 40, das Perfekt indiziert „an abiding condition“; ähnlich Schunack G., Hebr 39. Zum Perfekt vgl. BDR §§ 340ff.

⁸⁸⁹ Vgl. Mt 23,30; Lk 5,10; 1 Kor 10,18.20; 2 Kor 1,7; 8,23; Phlm 1,17; 1 Petr 4,13; 5,1; 2 Petr 1,4.

⁸⁹⁰ Thompson J. W., The Conceptual Background 217: „Σὰρξ in Hebrews always has the meaning of that which is peculiar to the material world or the material aspect of human existence.“ Vgl. Hebr 5,7; 9,10.13; 12,9.

⁸⁹¹ Mit Craddock F. B., Hebr 40, die Wendung „was a common way to summarize the human condition (Matt 16:17; 1 Kor 15:50; Gal 1:16)“. Lane W. L., Hebr 51, übersetzt mit „mortal human nature“; vgl. ferner Schierse F. J., Hebr 38; Hengel M., Judentum und Hellenismus 256; Berger K., Theologiegeschichte 229. Auch Philo erkennt in der Kreatürlichkeit des Menschen den eigentlichen Hinderungsgrund, in Gottes Nähe gelangen zu können; erst wenn man dieses Stadium hinter sich läßt, steht der Weg zu Gottes Thron offen (vgl. Hebr 10,20; 1 Kor 15,50; Som II 232; Her 57; VitMos I 130). In Hebr 10,20 ist das Fleisch der trennende *Vorhang* zum Allerheiligen: Berger Kl. / Colpe C., Textbuch 306: „Das Hindurchgelangen durch die Barriere des Vorhangs ist mithin das letzte und zugleich entscheidende Problem auf dem Weg zu Gott.“

⁸⁹² Siehe Neyrey J. H., „Without Beginning of Days or End of Life“ 441: „True deities are defined in contrast with mortals; they are uncreated and eternal, whereas mortals come into being and pass out of existence.“ Löhr H., Anthropologie 174: „Und zum anderen zeigen die Aussagen, daß für den Hebr ein entscheidendes Konstituens des Mensch-Seins in seiner zwangsläufigen Sterblichkeit besteht, eine Tatsache, die für Gott, den Sohn oder auch

gewähren Leiden und Sterben Einlass ins Leben. Das veranschaulichte bereits Ps 8 in Hebr 2,6ff: Des Sohnes *Erniedrigung* unter die (unsterblichen und deshalb verdienstlosen) Engel – ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους – führte geradewegs zum *Todesleiden des Menschensohnes* (vgl. 2,9) und seiner Krönung aufgrund seiner Verdienste (vgl. Hebr 1,9). „Offenkundig nimmt der Hebräer hier eine an jüdische Märtyrertheologie angelehnte Vorstellung auf, wonach der gehorsame Tod des Gotteszeugen zu seiner Krönung mit Herrlichkeit durch die Versetzung in den Himmel stattfindet.“⁸⁹³

Das vorangestellte *Blut* in der Abfolge αἵματος καὶ σαρκός akzentuiert beinahe unauffällig dessen besondere Aufgabe als kultkonstituierendes Element (vgl. Hebr 9,22)⁸⁹⁴ – oder wollte der rhetorisch-versierte Vf. lediglich ein als unschön empfundenes Aufeinanderprallen der Silben *kai hai-* vermeiden?⁸⁹⁵

Καί setzt das eröffnende ἐπεὶ οὖν fort und gesellt αὐτός vergleichend zu den Kindern. Von *Jesus* hörten wir zuerst in V. 9; αὐτός rekuriert auf ἀρχηγός und ἀγιάζων und rahmt durch seine Wiederholung in V. 18a diesen Textabschnitt der Vv. 14-18. *Dieser* Urheber und Heiligende, der uns Brüder nennen wollte, nimmt Anteil an τῶν αὐτῶν.⁸⁹⁶ Die Omission von *Blut und Fleisch* an dieser Stelle – sie unterstreicht ihrerseits die durch παραπλησίως angestrebte Distanzierung – signalisiert Distanz zwischen *diesem Einen* und seiner (sekundär angenommenen) menschlichen Existenzweise. Soll der Sohn wirklich *Bruder* sein, dann muss er *in ähnlicher Weise* (παραπλησίως) auch an jenen Substanzen teilhaben, die seine (Mit-)Leidensfähigkeit ermöglichen (V. 17f). Der Sohn agiert (vgl. Hebr 10,5) als Subjekt von μετέχω,⁸⁹⁷ das hier parallel zu κοινωνέω steht und wie dieses mit einem Genetiv der Sache (und nicht wie sonst im Neuen Testament üblich mit einem Dativ) verbunden wird. Auffallend ist der Wechsel vom Perfekt zum Aorist: Der durative Aspekt einer solchen Teilhabe verflüchtigt sich zugunsten der Absicht, die den Sohn zu einem solchen einmalig-punktuellen Schritt veranlasste (vgl. Hebr 2,14cff). Tatsächlich setzt der Vf. hier ein anderes Verbum, verstärkt durch ein Adverb.

Alle drei Aspekte (die Weglassung von Blut und Fleisch, das παραπλησίως und das Verbum μετέχω) betonen die *Uneigentlichkeit* dieses Vorgangs; hinzukommt in Hebr 2,9.14 das διὰ τοῦ θανάτου ohne spezifizierendes Personalpronomen und das Distanz wahrende ὁμοιῶ in Hebr 2,17: „It should be noted that our author carefully avoids identifying the nature of the Son with the sons.“⁸⁹⁸ Παραπλησίως meint die Annäherung zweier Aspekte, die auch bei größtmöglicher Annäherung nicht ineins fallen; vgl. Hebr 2,17.⁸⁹⁹ Die Art der Teilnahme ist im Resultat dieser

Melchisedek nicht gilt.“ Strobel A., Hebr 35: Er war Mensch, nicht ein Himmelwesen, „das nach antikem Verständnis nie wirklich hätte sterben können, weil göttliches Sein und irdische Natur im griechisch-hellenistischen (auch gnostischem) Denken immer als unvereinbar galten.“

⁸⁹³ Gelardini G., Deciphering 152.

⁸⁹⁴ Dazu Weiß H.-F., Hebr 217f Anm. 51; mit Schunack G., Hebr 39. Die Abfolge *Blut und Fleisch* finden wir in Eph 6,12; VitMos I 130; Her 57 wiederum schreibt *Fleisch und Blut*. Siehe Hebr 5,7; 9,10.13; 10,20; 12,9.

⁸⁹⁵ Vgl. Vanhoye A., Situation 348.

⁸⁹⁶ Vgl. Weiß H.-F., Hebr 217; Karrer M., Hebr 179; Spicq C., Hebr II 43. D* b (t) vg^{ms} fügen παθημάτων nach αὐτῶν ein, für diese Zeugen hatte der Sohn Anteil erhalten an den Leiden der Kinder. Dieses Verständnis trifft sich mit unserer Interpretation. Interessant ist, dass der Vf. umgekehrt denkt: Indem der Sohn sie zu Brüdern macht, verortet er wiederum alle Initiative zu diesem Tun beim Sohn bzw. vielmehr beim Vater selbst, vgl. Hebr 10,5.

⁸⁹⁷ Das Verbum begegnet insgesamt nur acht Mal im Neuen Testament, davon drei Mal im Hebr und fünf Mal im 1 Kor. Moffatt J., Hebr 34: „The verb is simply a synonym for κοινωνεῖν; in the papyri and the inscriptions μετέχειν is rather more common, but there is no distinction of meaning between the two.“ Vgl. Baumert N., KOINONEIN 295: „Ferner kann μετέχειν mit dem Genetiv der Person bei einem Pluralbegriff bedeuten ‚gehören zu‘“. Vgl. Spicq C., Hebr II 43; Weiß H.-F., Hebr 217; Riggenbach E., Hebr 53 Anm. 33. Das Substantiv μέτοχος finden wir 5 Mal im Hebr, *Teilhaber der himmlischen Berufung* (3,1), *Teilhaber an Christi* (3,14), *Teilhaber am Heiligen Geist* (6,4), *Teilhaber an Erziehung* (12,8); immer sind die *heiligen Brüder* (vgl. Hebr 3,1) gemeint. Einzig Hebr 1,9 gibt ein Zitat wieder – hier müssen die μέτοχοι also nicht unbedingt Christen sein. Für Ellingworth P., Hebr 172, ist μετέχω eine Anspielung auf Ps 44,7LXX (vgl. Hebr 1,9).

⁸⁹⁸ Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 615.

⁸⁹⁹ Gegen Lustig Chr., Tod 41 FN 158. Epaphroditus ist in Phil 2,27 todkrank gewesen und genesen, also nur *beinahe* gestorben; vgl. Röm 8,3. Lünemann G., Hebr 112: παραπλησίως „drückt die Ähnlichkeit aus mit dem

Leidens- und Sterbensfähigkeit zwar *ident*, der Modus der Teilnahme will aber als *in analoger Weise geschehen* verstanden werden; *Bruder* und *Brüder* unterscheidet bleibend ihr *in-die-Welt-gekommen-sein*; vgl. Hebr 10,5ff.⁹⁰⁰ Gerade diese in παραπλησίως angezeigte Differenz offenbart sich für uns als *segenreich*, als sie der göttlichen Initiative in der Sendung seines Sohnes unter die Engel Raum schafft. Genauer betrachtet hatte sich dieser Gedanke einer analogen Annäherung bereits in Hebr 1,3 angekündigt, im Verhältnis des Sohnes zum Vater; denn auch die Wendungen ἀπαύγασμα τῆς δόξης / χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως insistieren ja auf einer bleibenden Differenzierung zwischen den beiden, wenn Gott hier als die Quelle und Ursache seines Abbildes (beachten wir das nachgestellte αὐτοῦ) betont wird.

Die folgenden Verse des Hebr beschreiben „the purpose of His incarnation“ (siehe Hebr 10,5ff).⁹⁰¹ In V. 14c lesen wir das erste begründende ἵνα unseres Textes, das zweite folgt in V. 17b; deshalb sind diese Vv. 14c bis inklusive V. 18 gemeinsam zu betrachten.⁹⁰²

Die Partizipation des Sohnes an menschlicher Kontingenz soll διὰ τοῦ θανάτου den Todespotentaten entmachen. Interessanterweise spricht hier der Text nicht von *seinem* Tod,⁹⁰³ sondern formuliert wiederum sehr unpersönlich (vgl. Hebr 2,9.15);⁹⁰⁴ subtiler Hinweis, wie *uneigen* diesem Menschensohn der Tod hätte sein können: Eine Erinnerung an die nicht vollumfängliche Teilhabe (παραπλησίως in V. 2,14b) an Blut und Fleisch der Menschenkinder.

Καταργέω bleibt singular im Hebr (lässt der Aorist das *Efbapax* des Opfers Jesu erahnen?⁹⁰⁵), begegnet aber 25 Mal in paulinischen Texten und in Lk 13,7; im Zusammenhang mit *Tod* in 1 Kor 15,26; 2 Tim 1,10 und Barn 5,6. *Entmachtet* wird der *Machthabende des Todes* (τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου), den das nachgereichte, spezifizierende τοῦτ' ἔστιν⁹⁰⁶ als den *Diabolos* enthüllt. Während

Nebenbegriff der Verschiedenheit, so dass der Verfasser die menschliche Existenzform Christi bei aller ihrer Uebereinstimmung mit der Existenzform anderer Menschen doch noch als verschieden von der letzteren charakterisiert (...) Und mit Recht.“ Vgl. Vanhoye A., Situation 349 („mais l'adverbe grec ne signifie pas la parfaite identité“); Weiss B., Hebr 79.84; Braun H., Hebr 64; Karrer M., Hebr 179; Lane W. L., Hebr 58. Auf völlige *Identifizierung, Gleichheit bzw. totale Ähnlichkeit* plädieren hingegen Attridge H. W., Hebr 92, und Spicq C., Hebr II 43.

⁹⁰⁰ Vgl. Gräßer E., Heilsbedeutung 171 Anm. 19: „Da wir nichts darüber erfahren, in welcher Weise die »Kinder« zum Anteil an Fleisch und Blut gelangt sind, kann παραπλησίως V. 14 nicht den Parallelismus der *modi incarnationis* betonen wollen, sondern nur die Gleichheit des Ergebnisses.“ Guthrie D., Hebr 91: „perfect humanity of Jesus“ ist hier zu ungenau. Berger K., Theologiegeschichte 227: „Nach griechischen Maßstäben handelt es sich dabei um den Vorgang einer Epiphanie mittels des Instruments der Metamorphose.“ Weder erscheint Gott als Initiator dieser Teilhabe (aktives Verbum; daran erinnert Soden H. v., Hebr 30), noch muss unser Vf. an präexistente Seelen denken, die sich nachträglich in die Materie inkarnieren würden. Die Inkarnation des Sohnes geschieht aus göttlichem Entschluß, wie Hebr 10,5 hervorhebt. Vgl. Braun H., Hebr 60: „Denn Jesus wie die Seinen haben Fleisch und Blut erst sekundär angenommen, sie existierten beide vorwelthaft 2,14 5,7 13,3“, ebd. 64 verweist Braun hierfür auf das *Evangelium veritatis* I 2,41,5-10. Gräßer E., Hebr I 144, ist vorsichtiger: „Die irdische Existenzweise des Menschen ist nicht sein wesentliches Zuhause. Zwar wird eine Präexistenz der Seelen vom Hebr nicht gelehrt, aber er *argumentiert* damit. Das beweist die beibehaltene Sprache des Mythos, mit der er die Inkarnation der »Kinder« und die des Sohnes als parallele Vorgänge beschreibt.“ Strobel A., Hebr 34, lapidar: „Es wird nicht gesagt, daß er eine himmlische Seinsweise verlassen habe.“

⁹⁰¹ Bruce F. F., Hebr 49. Karrer M., Hebr 179, Hebr 2,14b ist eine der „deutlichste[n] Inkarnationsaussage[n] des Neuen Testaments“. Craddock F. B., Hebr 40; Schunack G., Hebr 39; Ellingworth P., Hebr 171.173, und Riggensbach E., Hebr 54 Anm. 36, sprechen an dieser Stelle von den Tagen seiner irdischen Existenz, den Moment seiner Inkarnation. Braun H., Hebr 64: „blickt auf die nach der fleischlosen Existenzweise folgende Menschwerdung; sie ist für Jesus eine Etappe; der Gedanke eilt sofort auf Jesu Tod zu (...)“. Ähnlich Guthrie D., Hebr 91; Hughes P. E., Hebr 110.

⁹⁰² Vgl. Fuhrmann S., The Son 91: „The syntactic construction in Heb 2:14b-15 suggests an understanding of both the final clauses as parallels (especially because of the parallel constructed subjunctive-aorist forms).“

⁹⁰³ Vgl. Braun H., Hebr 66.

⁹⁰⁴ Vgl. ferner Hebr 5,7 (aus dem Tod zu retten in den Tagen seines Fleisches); 7,23 (der Tod hinderte die Priester zu bleiben); 9,15 (der Tod zur Reinigung der Sünden).16; 11,5 (Henoch hat den Tod nicht gesehen).

⁹⁰⁵ So Vanhoye A., Situation 350.

⁹⁰⁶ Vgl. BDR § 12,1; 17 Anm. 2.

im neutestamentlichen Kontext σατανᾶς und διάβολος beinahe gleichwertig nebeneinander stehen (33 zu 35; vgl. Offb 12,9; 20,2), ist in der LXX das Verhältnis noch 3 zu 18 zugunsten eines διάβολος, der mehrheitlich in den Weisheitsschriften – v. a. im Buch Hiob (vgl. Hebr 1,3) – erscheint.⁹⁰⁷

Καί in V. 15a erweitert die Aussageintention des Vf.s; in seiner Ausführlichkeit formuliert V. 15 nicht bloß einen zweiten Aspekt des in V. 14c begonnenen ἵνα-Satzes. Die *Befreiung aus der Todesangst* ist der *Entmachtung des Teufels* nicht als deren Folge nachgeordnet, sondern sie geschieht gleichzeitig bereits im Tod des Sohnes selbst: διὰ τοῦ θανάτου ist auf beide Verba καταργήσῃ und ἀπαλλάξῃ zu beziehen. Andernfalls hätte der Vf. auch ἵνα καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου διὰ τοῦ θανάτου καί (...) schreiben können.⁹⁰⁸ Der Effekt dieser „Erlösung“ ist die σωτηρία; vgl. Hebr 10,39.⁹⁰⁹ Im Moment des Todes dieses Menschensohnes wurde der Teufel entmachtet und die Menschheit aus Todesangst gerissen. Wenn auch immer noch gestorben werden muss, so ist dem Tod doch der Stachel genommen (vgl. 1 Kor 15,55).⁹¹⁰

Im Neuen Testament lesen wir ἀπάλλασσω insgesamt drei Mal, unser Text erinnert an eine Gerichtsszene wie wir sie etwa in Lk 12,58 finden bzw. an eine Heilungserzählung wie in Apg 19,12. Das Adjektiv ἔνοχος (*schuldig, verfallen, unterworfen*) und auch δουλεία (*Gefangenschaft / Knechtschaft*) entstammen kaum zufällig juristischer Sprachwelt, eine *Rettung aus Angst* aber kommt einer Heilung gleich.⁹¹¹ Handelt es sich dabei konkret um das Nichten der Todesangst durch eine effiziente Sühnung der Sünden, wird dem Tod sein Schrecken genommen und so der ursprüngliche Zustand der Schöpfung wieder hergestellt. Ist die Sünde gesühnt, der Mensch gereinigt, steht der Weg zu Gott endgültig offen.

Der Rechtscharakter dieses Geschehens rührt aus der implizierten wirkursächlichen Verknüpfung von Sünde (Nicht-Hören auf das Wort Gottes, seine Weisungen und Verheißungen) und Tod als deren gerechter Bestrafung wie Hebr 2,2f; 2,17 und die Kapitel 3 und 4 deutlich machen.⁹¹²

Τούτους, ὅσοι bezeichnet im Blick auf die Menschen keine Einschränkung wie noch *viele Söhne* in V. 10c, vielmehr sind ausnahmslos alle von *Todesfurcht* (φόβῳ θανάτου) befallen (vgl. Sir 26,5; 40,2). Auch der Menschensohn Jesus bildet hier keine Ausnahme, wie uns Hebr 5,7 vor Augen stellt,⁹¹³ gerade darin muss er das Schicksal der Brüder teilen, um *barmherzig* mit seinen Kindern werden zu

⁹⁰⁷ Siehe ferner Koch K, Angelologie 577: „Die Satanvorstellung hat trotz [solcher] empirischer Verankerung und anthropologischer Komponente vor der Zeitenwende nur wenig Verbreitung gefunden. Erst im Neuen Testament wird der Begriff häufig verwendet.“

⁹⁰⁸ Lünemann G., Hebr 113, versteht demgegenüber καί als konsekutiv V. 14cd untergeordnet.

⁹⁰⁹ Vgl. Soden H. v., Hebr 32.

⁹¹⁰ Siehe Koester C. R., Hebr 231: „Since Hebrews assumes that evil and death remain (Heb 3:12; 9:27), the sense is that the destruction of death and the devil has begun but it is not yet complete.“ Vgl. Offb 12,7-8; 20,1-3.10; 21,4; 1 Kor 5,5; 15,24-26; 2 Tim 1,10; TestXII.Lev 18,12. Ähnlich Riggenbach E., Hebr 54. Strathmann H., Hebr 88: „Bleibt der leibliche Tod noch bestehen, so hat er doch seine Schrecken verloren.“

⁹¹¹ Hebr 2,15 erinnert an Ant XI 270; XIII 363, wo ἀπάλλασσω als *Befreiung von Gefangenen* verwendet wird. Vgl. auch SpecLeg I 77; LegGai 17; Her 275; Prob 22. Braun H., Hebr 66, „es geht hier wie in Psal 17 um Türöffnung für Eingeschlossene“. Spicq C., Hebr II 45, macht darauf aufmerksam, dass das Verbum im Kontext des Scheidungsaktes für die Frau angewandt werden kann, die ihre Freiheit wieder erlangt.

⁹¹² Vgl. Gräßer E., Heilsbedeutung 178: „Dabei wird eine der Bedingungen für die Knechtschaft, nämlich die Sünde als Unheilsmacht, gleichsam nachgetragen.“ Hebr 2,15 ist eben kein anderer Typus von Soteriologie als V.17, wie Weiß H.-F., Hebr 218, meint.

⁹¹³ Manche Ausleger (etwa Richardson Chr. A., Pioneer and Perfecter 75ff.81) vermuten Mk 14,32 hinter Hebr 5,7; die Evangelien überliefern uns aber kein *Schreien* Jesu im Garten Gethsemani. Hebr 5 erklärt sich aber vielmehr hinlänglich aus Versatzstücken des Topos „Klage“: Zur Wendung *mit Tränen und Geschrei* siehe etwa 3 Makk 5,7-9 und Quaest in Gn IV 233 über Esau (vgl. dazu Hebr 12,16). Berger Kl. / Colpe C., Textbuch 302: „Geschrei und Tränen in Verbindung mit Opfermetaphorik für das Gebet gehören zur Ausstattung des zeitgenössischen Bittgebets (...).“ Folglich mit Braun H., Hebr 75: „die Tradition ist also von den synoptischen Versuchsberichten unabhängig (...).“ Vgl. Ex 2,23; Ps 4,2-4; 6,9f; 17,21.23-25; 30,20-25; 90,14-16; Jes 2,7-10; Mi 7,7f.

können (vgl. Hebr 2,17). Die Formulierung διὰ παντός τοῦ ζῆν⁹¹⁴ – „ζῆν kontrastiert wirkungsvoll gegen θανάτου“⁹¹⁵ – erweist diese Todesfurcht als nicht nur gelegentliche, sondern als konstitutives Wesensmerkmal des Menschseins;⁹¹⁶ betont durch das durative κεκοινωνήκειν im Vergleich zum punktuellen μετέσχεν.

Es gibt allerdings eine Gruppe innerhalb der geschaffenen Wesen, die von solcher Todesangst ausgenommen ist; dieser Beobachtung verdankt sich die eingrenzend-wirkende Wendung τούτους, ὅσοι: Die zwar wandelbaren, doch unsterblichen Engel (vgl. Hebr 1,7ff; 2,16a); eine, wie sich für Hebr 2,16 zeigen wird, wichtige Präzisierung.

V. 15b blickt an seinem Ende zurück an den Beginn von V. 14a; so wie die Kinder teilhatten (Perf.) an Blut und Fleisch, so ἔνοχοι ἦσαν (Imperf.) δουλείας. Von Knechtschaft spricht das Neue Testament an fünf Stellen, immer in Verbindung zum Heilshandeln Christi; unser Vf. fügt sich an dieser Stelle auffallend in paulinische Denkmuster (Röm 8,15.21; Gal 4,24; 5,1).

Mit δουλεία bezeichnet das Alte Testament vor allem die Zeit des Volkes Israel im Sklavenhaus Ägypten, Hebr 3 und 4 wird unmittelbar dieses Exodusmotiv aufgreifen;⁹¹⁷ niemals aber in metaphorischer Übertragung zur Beschreibung des Lebensgefühls der Menschen, wie es hellenistischer Manier entspräche.⁹¹⁸ Unser Vf. erreicht im weiteren Textverlauf die Verbindung dieser beiden Motivhorizonte, um seinen auf biblischem Fundament in einer hellenistisch-geprägten Zeit lebenden Zuhörer dort abzuholen, wo er ist.

Auf weiten Strecken widmet sich antike Philosophie der Aufgabe, ihren jeweiligen Adepten die Angst vor dem Tod zu nehmen und eine *ars moriendi* zu lehren.⁹¹⁹ Unbarmherzige Mächte walten über dem Schicksal des antiken Menschen (*fatum* / εἰμαρμένη), denen er sich hilflos ausgeliefert fand;⁹²⁰ für die biblische Welt allerdings symbolisieren die Hinfälligkeit von Blut und Fleisch eine

⁹¹⁴ Vgl. IgnTrall 9,2; Eph, 3,2. Siehe BDR §§ 398.3; 403.2.

⁹¹⁵ Braun H., Hebr 66.

⁹¹⁶ Vgl. Strobel A., Hebr 35: „Die Analyse menschlichen Lebens und irdischer Wirklichkeit könnte kaum ungeschminkt vorgenommen sein.“ Vgl. Woschitz K. M., De Homine 257 (gegen Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 617); Weiß H.-F., Hebr 218. Dazu Woschitz K. M., De Homine 77: „Der Hybristes Agamemnon muß die Erfahrung seiner Endlichkeit machen und Einsicht gewinnen in die unaufhebbare Grenze zum göttlichen hin. Aus dem Innewerden dieser Grenze und der damit verbundenen Erfahrung der Hinfälligkeit, Zufälligkeit und Allfälligkeit hat die griechische Tragödie ihr Wort. Sie schöpft aus der Quelle dieser unumstößlichen Erfahrung der Endlichkeit und Dike.“ Siehe Ebd. 75f.

⁹¹⁷ Vgl. Ex 6,6;13,3; Lev 25,39; Dtn 5,6; 6,12; Ri 6,8 u. a.

⁹¹⁸ Vgl. Speyer W., Voraussetzungen 18: „Mit dem Abschied von der andersartigen mythischen Raum- und Zeitvorstellung und mit dem Eintreten in die Geschichte überfiel den Menschen, in diesem Fall die Griechen, die Angst vor dem Tod und dem Zustand danach mit einer bisher unbekannten Wucht.“ Barn 16,9 unterwirft die Menschen direkt dem Tod, nicht der Todesfurcht; vgl. Eph 6,12; Röm 8,35-39; 2 Kor 4,4; Prob 22; TestXII.Dan 5,11. Craddock F. B., Hebr 40: „And what is the power of death? To hold people in bondage to the fear of it.“ Vgl. Spicq C., Hebr II 44. Dazu Lustig Chr. Tod 42: „Dass das Motiv der Knechtschaft des Todes, von der AuctHebr spricht, den griechischen σώμα-σῆμα-Gedanken anklingen lassen möchte, ist nicht auszuschließen.“ Ferner Walter N., Geschichte 286, zu Phil 2,6-11: „Menschsein ist ein ‚Sein zum Tode‘, ist Existieren in der Todesfurcht. Eine adäquate soteriologische Auslegung des Liedes liegt m.E. in Hebr 2,14-18 vor; aber auch Röm 8,38f ist in diesem Sinne zu nennen.“

⁹¹⁹ Vgl. Braun H., Hebr 66f. „Meist aber überwiegt bei Griechen und Römern, besonders in der Stoa, der souveräne Heroismus, gepaart gelegentlich mit Optimismus gegenüber dem Todsein (Philo Jos 129), oder mit einer Leben und Tod gleich bewertenden Indifferenz (Epict Diss 3,26,28); öfter verbunden mit einer Lebensmüdigkeit, die das Sterben als Befreiung begrüßt (ἀπαλλάττειν Eur Or 1522) und nur die eines Weisen unwürdige Todesfurcht (Plat Ap 17 129A), nicht aber das Todsein als das Schlimme versteht (Epict Diss 2,1,13 2,18,30 Philo Vit Mos 1,183 Ep Ar 268 Cic Tusc 1,21 47f).“ Lohse, Märtyrer 166: „Die Furcht vor dem Tode, in der die Menschen erzittern, gilt den Griechen als Zeichen des Unweisen. Sie wird vom Weisen innerlich dadurch überwunden, indem er sich auf sich selbst besinnt und sich dadurch über die Furcht erhebt.“ Koester C. R., Hebr 232: „In Hebrews, however, death is an instrument of the devil, so that it is not to be welcomed, but overcome.“

⁹²⁰ Siehe Schüssler Fiorenza E., Wisdom Mythology 35f: „This proclamation of the universal lordship of Jesus Christ is addressed to people of the Hellenistic world who believed that the world is ruled by merciless powers and above all by blind fate or destiny. The desires and longings of the Hellenistic person are concentrated upon the liberation from the cosmological powers of this world and upon participation in the upper, the divine world.“ Woschitz K. M., De Homine 254: „Menschsein heißt für den spätantiken Menschen, höheren Himmelswesen

selbstverschuldete Knechtschaft.⁹²¹ „In die Todesknechtschaft gebannt sind die Menschen aufgrund ihrer Sünden, nicht durch den Fluch des Schicksals. Jesus bricht den Bann, indem er die Sünden vor Gott unwirksam macht. Er vermag das, weil er auf *beiden* Seiten ganz zu Hause ist: als Sohn auf der Seite Gottes, als der Irdische ganz auf der Seite der Menschen.“⁹²²

Bislang wurde der Sohn den Engeln gegenüber gestellt, in V. 16 finden wir sie aber in Opposition zu artikellosen *Nachkommen Abrahams*.⁹²³ Im Textduktus umschreibt σπέρμα Ἀβραάμ sowohl *die der Todesfurcht Verfallenen* (V. 15) als auch *die Kinder* (Vv. 13d.14) und *Brüder* (Vv. 11.12), letztlich aber reicht dieser Begriff zurück bis zu den *vielen Söhnen*, die zur Herrlichkeit geführt werden sollen (V. 10),⁹²⁴ ja sogar bis zum Sohn selbst (vgl. Hebr 5,7), der in seiner menschlichen Natur ebenfalls Kind Abrahams wurde.⁹²⁵

Οὐ γὰρ δήπου stilisiert die Schlussfolgerung in V. 16 als eine selbstverständliche,⁹²⁶ wir aber rätseln über Subjekt, Verb und Bedeutung dieser Aussage. Die ältere Exegese vermutete, unser Vf. verhandle auch hier das Thema der Inkarnation des Sohnes: *Der Sohn nähme nicht die Natur der Engel an (ἐπιλαμβάνεται), sondern jene der Nachkommen Abrahams*.⁹²⁷ Doch „Natur“ als Oberbegriff von *Blut und Fleisch* kennt unser Vf. nicht; zumal die Natur der Engel in Hebr 1 als *Wind und Feuer* vorgestellt wurde. Nirgends im Hebr begegnen wir dem Sohn auf *Augenhöhe* mit den Engeln; es wäre nicht nur überflüssig, dies zu betonen (οὐ γὰρ δήπου), es ist sogar sinnwidrig – und deshalb auszuschließen.⁹²⁸ Die jüngere Exegese plädiert auf eine *Parteinahme* des Sohnes zugunsten der Kinder Abrahams.⁹²⁹ Diese Konnotation eines *zu Hilfe Eilens* „présente l'inconvénient d'imposer

unterworfen zu sein.“ Vgl. Ebd. 242. Schunack G., Hebr 39, schreibt von einem „hellenistischen Lebensgefühl“ und Strathmann H., Hebr 88, präzisiert: „So erscheint dem Hebr. das Lebensgefühl des vorchristlichen Menschen; mehr Todesgefühl als Lebensgefühl.“ Weiß H.-F., Hebr 219, erkennt hier eine Nähe zu einer gnostisch-dualistischen Weltanschauung.

⁹²¹ Vgl. Sir 40,5; 41,1ff; Hos 13,14; Koh 9,4; Weish 1,13; Prob 22; Her 268.275; Gig 31; Migr 16; Agr 25; Imm 2.

⁹²² Gräßer E., Hebr I 154. Vgl. Walter N., Christologie 74; Soden H. v., Hebr 32.

⁹²³ Für Weiß H.-F., Hebr 190, formuliert der Vf. seine Christologie im Bezug auf die Adressaten; insofern ist es nur folgerichtig, wenn in V. 16 nicht mehr *Sohn-Engel* kontrastiert werden, sondern *Engel-Söhne*. Gegen Davies J. H., Hebr 32, der den Sohn in einen „last contrast with the angels“ verwickelt sieht; vgl. Ellingworth P., Hebr 179.

⁹²⁴ Vgl. Gräßer E., Hebr I 150: Der „Same Abrahams“ wäre „ein weiteres, der *Schrift* entnommenes Prädikat für die »vielen Söhne« von V 10.“ Für Vanhoye A., Situation 383, gehören „d'une façon ou d'une autre“ alle Gläubigen zu den Nachkommen Abrahams. Burns L., Hermeneutical Issues and Principles 600, spricht von einer „family of faith“.

⁹²⁵ Oberforcher R., Genealogien 21: „Mit der Gestalt Abrahams kommt die Heidenwelt in den Blick!“ Siehe dazu Gen 18,18; 12,3; Sir 44,19.

⁹²⁶ Gudorf M. E., Through a classical lens 106: Plato verwendet οὐ γὰρ δήπου „to support positive statements by appealing to the impossibility of their opposites (Grg. 459A; Chrm. 171B; Smp. 187b); precisely what is at work here in Hebrews 2:16.“ Gegen Smith R. H., Hebr 51: οὐ γὰρ δήπου eröffnet „a kind of aside, a footnote or parenthesis, momentarily interrupting the flow of the argument“; ähnlich Attridge H. W., Hebr 94: „parenthetical comment“.

⁹²⁷ Die King James Version schreibt: *For verily he took not on him the nature of angels; but he took on him the seed of Abraham*. Westcott B. F., Hebr 55, verweist dazu auch auf eine syrische Übersetzung. Für Spicq C., Hebr II 46, deutet der fehlende Artikel darauf hin, dass es um die „Natur“ von Engeln und dem Samen Abrahams ginge.

⁹²⁸ Wer ἐπιλαμβάνομαι als *Annehmen einer Natur* (nicht der Engel, wohl aber der Menschen) durch den Sohn verstehen möchte, erreicht eine Verdopplung zu den Inkarnationsaussagen in den Versen 2,10ff und zur Abgrenzung des Sohnes zu den Engeln ab Hebr 1,4ff. Diese Option lässt sich kaum zwingend widerlegen und findet deshalb auch ihre Anhänger. *Der Sohn nehme nicht die Natur der Engel an, sondern jene der Nachkommen Abrahams*. Bloß steht hier anders als bei den Engeln kein Plural im griechischen Text.

⁹²⁹ Siehe die Einheits- und die Lutherübersetzung; die Vetus Latina schrieb *adsumpsit* bzw. *suscepit*, die Vulgata wechselt zu *adprehendit*. Hughes P. E., Hebr 118f: „In ‘taking to himself’ the ‘seed of Abraham’ he shows not only that he belongs to but also that he is the fulfillment of the line of the covenant.“ Westcott B. F., Hebr 55: „He lays hold of ‘a faithful seed’ to support and guide them to the end which He has Himself reached.“

au verbe un sens qu'il n'a pas.⁹³⁰ Wir sollten auch nicht übersehen, dass ein so verstandenes Verbum eine Dopplung zu βοηθέω in Hebr 2,18 wäre.⁹³¹

Da sich das Verbum ἐπιλαμβάνεται auf beide Satzhälften beziehen muss, bleibt fragwürdig, welchen Sinn es haben könnte, den Sohn als *den Engeln nicht zu Hilfe eilend* zu behaupten? Wäre das seine Intention gewesen, hätte er dazu weder den *Himmel verlassen* (Engel „wohnen“ hier), noch *sterben* müssen (Engel sind unsterblich).⁹³² „En vérité, les auteurs se laissent guider par des idées *a priori* qui s'accordent mal avec les affirmations de l'épître.“⁹³³

In Hebr 8,9 stoßen wir im Zitat von Jer 31,31ff ein weiteres Mal auf ἐπιλαμβάνεται im Sinne von *an der Hand (er)fassen, um irgendwohin zu führen*.⁹³⁴ Nicht anders ist es auch in Hebr 2,16 gemeint: Subjekt des Verbums ist die Todesfurcht aus V. 15, die *klarerweise* (οὐ γὰρ δήπου) nicht Engel, sondern Menschen *an sich klammert / erfasst und ein Leben lang knechtet / führt*.⁹³⁵ So kann auch ein bestimmter Artikel vor den beiden Substantiven fehlen.⁹³⁶

(...) καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους,

ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.
οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται
ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται.

Unser Vorschlag hat den Vorteil, dass das Verbum „completely within its normal semantic range“⁹³⁷ verstanden werden kann; vgl. Lk 9,47; Mt 14,31; Sir 4,11. Die Wiederholung des Verbums ἐπιλαμβάνεται illustriert nachdrücklich die überbordende Schrecklichkeit dieser Todesangst.⁹³⁸

⁹³⁰ Vanhoye A., Situation 357. Vgl. Mt 14,31; Mk 8,23; Lk 9,47; 14,4; 20,20.26; 23,26; Apg 9,27; 16,19; 17,19; 18,17; 21,30.33; 23,19; 1 Tim 6,12.19; Hebr 8,9. Für *Helfen* bedient sich das Neue Testament des Verbums ἀντιλαμβάνομαι (vgl. Lk 1,54; Apg 20,35; 1Tim 6,2). In diesem Sinne Fuhrmann S., The Son 94: „The question pending from the psalm quotation was not, ‘is Jesus taking care of the angels or on anybody else?’ but rather ‘why was the Son required to be humiliated?’“

⁹³¹ Versteht man ἐπιλαμβάνομαι in Hebr 2,16 als *annehmen* im Sinne von *helfen* wäre dies im Blick auf Hebr 2,18 eine die Klimax der Argumentation schwächende Vorwegnahme.

⁹³² So mit Gräßer E., Heilsbedeutung 174f, und Spicq C., Hébreux (Sources Bibliques) 76.

⁹³³ Vanhoye A., Situation 322.

⁹³⁴ Auch Costley A., Creation 204 Anm. 3, sieht den Konnex. Vgl. Vanhoye A., Situation 357, das Verbum ἐπιλαμβάνομαι bestehe auf „la réalité d'un contact“.

⁹³⁵ Dazu Vanhoye A., Situation 357: „La chose est trop évidente, l'auteur le remarque et s'excuse presque d'insister.“ Gudorf M. E., Through a classical lens 106: V. 16 ist eine Brachyologie „where the subject of a sentence is taken from a preceding noun in an oblique case without a referential pronoun to aid in the transition.“ Ähnlich Attridge H. W., Hebr 78: „the brothers and sisters, and not angels, were liberated from fear of death“ und Riegenbach E., Hebr 56, der meint, die Nachkommen Abrahams hätten teil an seinen Verheissungen, aber auch seiner Todesverfallenheit. Bonus A., Peshitta 236, (rekuriert auf die Peshitta Ausgabe der „British and Foreign Bible Society“ aus dem Jahr 1921): „For not over angels hath death authority (or ‘dominion’), but over the seed of Abraham it hath authority (or ‘dominion’)“.

⁹³⁶ Dies sollte zur Vorsicht mahnen, hier nicht jenen in Hebr 2,5 vermissten Oppositionsbegriff erkennen zu wollen, etwa in dem Sinne, die den Engeln nicht unterworfenen Oikoumene gehöre den Nachkommen Abrahams; gegen Schunack G., Hebr 40, und Craddock F. B., Hebr 41. Ähnlich Lane W. L., Hebr 44: „The reference to the angels in v 16 is solely literary; it serves to balance the parallel statement with which the unit was introduced“. Siehe ferner Ellingworth P., Hebr 143.

⁹³⁷ Gudorf M. E., Through a classical lens 106; vgl. Montgomery W., ἐπιλαμβάνεται 285.

⁹³⁸ In antiken Texten finden wir zwar für die Verbindung ἐπιλαμβάνομαι + φόβος keine Belege, wohl aber für ἐπιλαμβάνομαι + θάνατος; siehe Claudius Aelianus, Varia historia VII 8/17; Pausanias, Graeciae descriptio III Kap. 5 Par. 9 Zeile 10 (Hinweis von Jenny Teichmann). Wenn Fuhrmann S., The Son 92f, den Diabolos zum Subjekt des Verbums ἐπιλαμβάνεται macht, übersieht er eine wesentliche Pointe des Textes. So stimmt es zwar, dass der Teufel nicht Engel, sondern Menschen *angreife*, doch ein solcher Kampf ist nicht Thema unseres Textes, der auf die Sterblichkeit des Menschengeschlechts – in *Blut und Fleisch* – abzielt.

An Hebr 2,16 vorbei – der Vers erweist sich so noch eindeutiger als Anhängsel von V. 15 – knüpfen die Hebr 2 beschließenden Vv. 17 und 18 an Hebr 2,14f an: Wir erfahren hier Entscheidendes über das *Warum* und *Wozu* der Teilhabe des Sohnes an *Blut und Fleisch*. Hier vernehmen wir zum ersten Mal im Hebr den prägenden Titel *Hohepriester*, dessen Funktion wir zu klären versuchen.

2,17a	ὅθεν ὥφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι,
17b	ἵνα ἐλεήμων γένηται
17c	καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν
17d	εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.
18a	ἐν ᾧ γὰρ πέποιθεν αὐτὸς πειρασθεὶς,
18b	δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.

Hebr 2,17 „est le seul cas, dans le Nouveau Testament, où le verbe «devoir» est appliqué au Christ“ (vgl. Hebr 5,3.12).⁹³⁹ Mit ὅθεν – „cher à l’auteur et ignoré de S. Paul“⁹⁴⁰ – insistiert der Vf. auf einem engen Konnex dieses Gedankens zu den vorausgehenden Aussagen;⁹⁴¹ dieses *Müssen* ist im Hebr keine moralische Forderung, sondern eine logische bzw. pragmatische Notwendigkeit.⁹⁴²

Wie in V. 10 die Vollendung des Sohnes durch Leiden als *Gott geziemend* bezeichnet wurde, um die vielen Söhne zur Herrlichkeit führen zu können, so wird nun auch seine Solidarisierung mit den Brüdern als *Notwendigkeit* empfunden.⁹⁴³ Das Imperfekt ὥφειλεν entspricht ἦσαν in V. 15: Wie diese Verpflichtung für den Sohn eine Etappe der Vergangenheit darstellt, so sind auch die Söhne ihrer Knechtschaft (zumindest auf einer spirituellen Ebene) bereits entkommen – so sie nur zu *hören* (= verstehen) und zu vertrauen / glauben bereit sind (vgl. Hebr 3f).

Τοῖς ἀδελφοῖς gemahnt an die Differenzierung zwischen diesen Kindern und dem *Sohn*, dem *Anführer* und dem *Heiligenden* (vgl. Vv. 11ff). Dieser Rekurs erinnert von Neuem an ἐξ ἑνὸς πάντες, als dessen Inhalt *Blut und Fleisch* bestimmt wurde; gerade die Kontingenz des Menschen musste sich der Sohn nach der Prophezeiung von Ps 8 (seine Erniedrigung für kurze Zeit unter die Engel) zu eigen machen.

Was zuvor als intentionales Anteilnehmen an den Substanzen Blut und Fleisch artikuliert wurde, heißt hier *sich in allem den Brüdern vergleichbar zu machen*; ὁμοιῶ bedeutet *gleich / ähnlich machen* und *vergleichen*, von den Synoptikern kennen wir das Verbum v. a. aus Jesu Gleichniserzählungen, die das Himmelreich mittels fassbarer Anhaltspunkte aus dem Alltagsleben der Zuhörer erhellen.⁹⁴⁴

Das passive ὁμοιωθῆναι hat wie μετέσχευ in V. 14b αὐτός = Jesus zu seinem Subjekt und ist im Deutschen aktiv wiederzugeben, *sich gleichstellen, angleichen*.⁹⁴⁵ Κατὰ πάντα steht an exponierter Stelle, *nichts* ist von diesem Prozess des ὁμοιωθῆναι ausgenommen.⁹⁴⁶

⁹³⁹ Vanhoye A., Situation 360.

⁹⁴⁰ Vanhoye A., Situation 360; siehe ebd. 378. Vgl. BDR § 451.6; Gräßer E., Hebr I 151.

⁹⁴¹ Vgl. Thompson J. W., The Conceptual Background 221: „Ὅθεν designates a logical result in Hebrews (cf. ii 17; iii 1; viii 3; ix 18), and is used to indicate the result of the Christological reflections for the life of the community.“ Vgl. Hebr 3,1; 7,25; 8,3; 9,18; 11,19. Lane W. L., Hebr 54. Übelacker W. G., Appell 194, bezeichnet V. 17 als *transitus* von der *narratio* zur *argumentatio*; ebenso Ellingworth P., Hebr 179. Koester C. R., Hebr 234 Anm. 92, und Weiß H.-F., Hebr 222, bezweifeln dies.

⁹⁴² Vgl. Ellingworth P., Hebr 180; Vanhoye A., Situation 360; Morris L., Hebr 29.

⁹⁴³ Vgl. Soden H. v., Hebr 33, ὥφειλεν „ist unverkennbar parallel“ zu ἔπρεπεν; Attridge H. W., Hebr 95 Anm. 181, meint die Vv. 17f „intensivieren“ V. 10. Ellingworth P., Hebr 180: „restates old ideas in fresh language.“

⁹⁴⁴ Etwa Mt 13,24; 18,23; 22,2; 25,1; Mk 4,30; Lk 13,18.20.

⁹⁴⁵ Siehe ὁμοιῶ in Lk 13,18.20; Apg 14,11; Röm 9,29; Mt 6,8; Sir 13,1.

⁹⁴⁶ Vgl. Lane W. L., Hebr 64. Braun H., Hebr 69, spricht von einer „totalen Eingliederung“; Vanhoye A., Situation 361, von einer „assimilation totale“. Vgl. Röm 3,2; Kol 3,20.22; Apg 3,22; 17,22; TestXII.Naph 1,8; TestXII.Jos 18,4.

Hebr 4,15 wird κατὰ πάντα in Verbindung mit ὁμοιότης wiederholen und durch die Verknüpfung mit πειράζω auf einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Anführer und seinen Nachfolgenden hinweisen (siehe Hebr 2,18): Gemäß seiner (*analogen*) *Angleichung* an uns, wurde er ebenso erprobt, doch blieb er (im Gegensatz zu uns) *sündenlos*. Der Sohn wurde *in allem* uns *vergleichbar*, κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρίς ἁμαρτίας (vgl. Hebr 4,15; vgl. 7,26).⁹⁴⁷ Der Sohn partizipiert an unserer sündigen Natur, nicht aber an unserem sündigen Wesen.⁹⁴⁸

Das Verbum ὁμοιόω bleibt im Hebr singulär; doch auch das Substantiv ὁμοιότης lesen wir außer in Hebr 4,15 nur noch in 7,15. Auch dieser Vergleich mit der Ordnung Melchisedeks lebt daraus, dass die Ähnlichkeit zwischen den beiden eben keine vollständige ist, sonst könnte auch das neue Priestertum jenes der alten Kaste nicht überragen (κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ echot hier κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ⁹⁴⁹). Gerade der Blick auf Apg 14,11 bestätigt uns, dass doch wohl den Göttern nicht unterstellt werden sollte, sie hätten sich vollends in Paulus und Barnabas verwandelt, vielmehr werden sie in ihnen „Wohnung genommen“ haben (οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς), ganz so wie in Hebr 1,1 die Stimme Gottes in Propheten und einem Sohn erklingen konnte (wieso sollten sie also nicht auch im übertragenen Sinne als „göttlich“ bezeichnet werden können?).

Hebr 2,17b liefert das zweite begründende ἵνα unseres Textes; es bestätigt die Parallelisierung der Vv. 14 und 17: So wie die Teilhabe an Blut und Fleisch ihren Zweck in der Entmachtung des Satans hatte, so führt Jesu Angleichung an die Brüder zur effizienten Sühnung der Sünden des Volkes bei Gott. Sind die Sünden gereinigt, ist das Urteil über die Macht Satans = des Todes gesprochen, die Kinder aus ihrer Todesangst befreit.⁹⁵⁰

Für V. 17bcd muss die Syntax genau beachtet werden: γένηται gehört stärker zu ἐλεήμων als zu πιστός.⁹⁵¹ Ein vorauseilender Blick auf Hebr 3,2 zeigt den Sohn als *vertrauenswürdig* aus Gottes Perspektive, der ihn belohnend an seine Rechte erhebt (vgl. Hebr 3,2; 5,1; 10,23; 11,11; v.a 1 Sam 2,35). Es ist das Prädikat, das Gott ihm – seine Verdienste anerkennend – zuspricht: *Weil* er Barmherzigkeit übte, *erkennt* Gott ihn als πιστός an.⁹⁵²

⁹⁴⁷ Vgl. Zimmermann H., Bekenntnis 39 Anm. 50: „Man kann sich nicht leicht einen schärferen Gegensatz vorstellen, als er zwischen diesem κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι (2,17) und dem κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν (7,26) besteht.“

⁹⁴⁸ Also begrifflich genau umgekehrt zu Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 617f: „Although our author never quite asserts that Jesus shared human nature in the complete sense, he is quite insistent that he shared human experience in every respect.“ Mit Vanhoye A., Situation 361: „la ressemblance en tout point n'inclut nullement le péché.“ Übelacker W. G., Appell 182, eben nur z.T. richtig: „Der Sache nach handelt es sich um das Mitleiden-können, das in der Situation der Adressaten so wichtig zu sein scheint und das in der Argumentation des Vf. eine Voraussetzung für jeden Hohepriester ist. Hierauf kommt der Vf. später zurück (vgl. 4,15; 5,2; 7,28 und 8,3).“ Vgl. IgnSm 4,2.

⁹⁴⁹ Vgl. Balthasar H. U. v., Theologie der Geschichte 14: ὁμοιότης „besagt sowohl Gleichheit wie Ähnlichkeit wie den Übergang zwischen beiden, die Angleichung bis zum Zusammenfall“. Die Frage bei diesen Parallelisierungen bleibt aber; worin sind die beiden Vergleichspole ident, worin ähneln sie einander und was unterscheidet sie. Würde man diese Differenzierungen nicht beachten, worin sollte Christus dann im konkreten Fall von Melchisedek zu unterscheiden sein, worin ihn überbieten können?

⁹⁵⁰ Die Aufhebung der Sünden durch Christus bedeutet im Hebr nicht ihr Ungeschehen-Machen, sondern ihre effiziente Sühnung vor Gott durch das Tun des Sohnes; unser Vf. nimmt die Sünde *tot*-ernst. Übelacker W. G., Appell 180: „V. 17 greift so die Begriffe καταργήση und ἀπαλλάξῃ von V. 15 [und 14] wieder auf und interpretiert sie durch den Begriff ἰλάσκεσθαι. Es ist nicht unmöglich, dass ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ auf ἔνοχοι ἦσαν δουλείας zurückgreift, aber das müsste näher untersucht werden.“

⁹⁵¹ Vgl. Vanhoye A., Situation 373: „Pour le [diesen Gedanken] faire ressortir davantage encore, il l'a séparé du reste de l'expression.“

⁹⁵² Vgl. Spicq C., Hebr II 48: „digne de confiance“; Vanhoye A., Situation 375f, „digne de foi“; ähnlich Braun H., Hebr 70; Weiß H.-F., Hebr 226.228; DeSilva D. A., Perseverance in Gratitude 120. Gegen Richardson Chr. A., Pioneer and Perfecter 29.

Εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ (vgl. Hebr 4,15; 5,1) beschreibt die Aufgabe dieses *treuen* Hohepriesters τὰ πρὸς τὸν θεόν,⁹⁵³ *Bei Gott* vollzieht sich diese Sühnung, die der Sohn wirkt; er ist es, der Sühne gewährt (oder verweigert),⁹⁵⁴ „τὰ πρὸς ἀνθρώπους“⁹⁵⁵ wäre insofern die mitzuhörende logische Ergänzung zum *barmherzig werden*.⁹⁵⁶

ἵνα ἐλεήμων γένηται [τὰ πρὸς ἀνθρώπους = wird in V. 18 sinngemäß nachgereicht]
καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν
εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

ἐν ᾧ γὰρ πέποιθεν αὐτὸς πειρασθεῖς,
δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.

Argumentierte der Text eingangs mit einer *Reinigung der Sünden* mit Blick auf die Menschen, so folgen wir nun weiter der göttlichen Perspektive aus V. 17c.⁹⁵⁷ Nur *die durch den Heiligenden Geheiligten* (vgl. Hebr 2,10) dürfen – ihrer Sünden entledigt – Gott nahen (vgl. Num 16,5). Sein wirksames Tun zeitigt Folgen für *seine Kinder*, wenn sie dem Vorbild seines Gottvertrauens folgen (vgl. Hebr 2,12f). Auf diesem Wege können sie sich als *heilige Brüder* (vgl. Hebr 3,2) und *die Rettung erbenden Kinder Gottes* erweisen (vgl. Hebr 1,14).⁹⁵⁸

Λαός reiht sich in die Kette jener Termini, die den Sohn von seinen Brüdern und Kindern unterscheiden; inhaltlich entspricht es den οἱ ἁγιαζόμενοι aus V. 11 und dem σπέρμα Ἀβραάμ in V. 16.⁹⁵⁹ Die Wendung εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ V. 17d erinnert sowohl inhaltlich als auch formal an Hebr 1,3.⁹⁶⁰ Im Vergleich zur LXX fällt auf, dass unser Vf. dem Simplexverbum ἱλάσκομαι vor ἐξιλάσκομαι den Vorzug gibt⁹⁶¹ und es ohne Präposition mit *den*

⁹⁵³ Karrer M., Hebr 183, τὰ πρὸς τὸν θεόν „schafft eine Gegenbewegung gegen Tod und Teufel. (...) Die Leserinnen und Leser sollen Jesu Hohepriestertum mit der dortigen Entmachtung des Todes und Teufels korrelieren“. Vgl. Dtn 31,27; Ex 4,16; 18,19; Röm 15,17. Ein Akkusativ der Beziehung ist die klassische Konstruktion; eine Koine, wie sie im Gebiet des Heiligen Landes zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften Verwendung fand, würde hier eher einen Dativ setzen; vgl. Lane W. L., Hebr 52. Ein solche „semitisierte Koine“ zeichnet die Autoren des Neuen Testaments in unterschiedlichem Maße aus. Ihre Muttersprache mag Aramäisch sein, doch ihre erste Alltagssprache war eine Koine-Variante, in die Aramäismen ganz natürlich Eingang fanden und die stellenweise eine aramäische Syntax im Hintergrund des Gedankens zu erkennen gibt. Die Frage nach anderssprachigen Vorlagen der griechischen Texte im Neuen Testament muss dies berücksichtigen; es ist gut denkbar – einige Stellen bei Mt eventuell ausgenommen –, dass diese Autoren von vornherein Griechisch schrieben; ein Griechisch, wie es ihnen zu ihrer Zeit an ihrem Ort geläufig war.

⁹⁵⁴ Siehe Breytenbach C., Gnädigstimmen 235: „Die Sühne geht von Gott aus.“ Vgl. Schunack G., Hebr 42: „so wird betont, dass Jesus nicht allein Mittel der Sühne, das Opfer, sondern zugleich Subjekt des Sühnens ist, also an der Stelle Gottes steht, der eigentlich Sühne gewährt.“ Vgl. Lohse E., Märtyrer 19. Nur wenn die Möglichkeit zur Sühne von Gott her geschaffen wird, hat sie auch Aussicht auf Akzeptanz.

⁹⁵⁵ Vgl. Ant IX 236 [mit Windisch H., Hebr 24f, gegen Weiß H.-F., Hebr 226 Anm. 78].

⁹⁵⁶ Vgl. Karrer M., Hebr 181: „Das antike Erleben von (sei es jüdischen, sei es nichtjüdischen; *archiereus* ist überall breit belegt) hohen Priestern lässt zwei Kristallisationspunkte erwarten, nämlich die herausragende Gottesnähe dieses Priesters und sein Eintreten vor Gott für die ihm anvertrauten Menschen.“ Womöglich liesse sich auch V. 18 als Erklärung zu ἐλεήμων γένηται deuten und V. 17c als Zusatz zu πιστὸς ἀρχιερεὺς.

⁹⁵⁷ Mit Soden H. v., Hebr 34.

⁹⁵⁸ Vgl. Theißen G. / Merz A., Lehrbuch 482: „Alle vom Geist Getriebenen sind υἱοὶ Θεοῦ, Söhne und Töchter Gottes (Röm 8,14; vgl. Gal 4,6f). Sie entspricht jüdischer Tradition: In der Endzeit werden alle Israeliten „Söhne Gottes“ sein (Jub 1,24f; PsSal 17,27.30; ÄthHen 62,11; AssMos 10,3; TestJud 24,3); in der Gegenwart können sie es durch ethisches Verhalten und Weisheit werden (vgl. Sir 4,10; Weish 2,18; JosAs 7,2-6; 13,20; 21,3; vgl. Philo Conf 143-148; SpecLeg I,317f).“ Dazu ferner Jost M. R., Engelgemeinschaft 271: „Es geht also nicht um eine bestimmte Handlung, sondern um die Kennzeichnung eines Zustandes.“

⁹⁵⁹ Vgl. Soden H. v., Hebr 33. Riggensbach E., Hebr 61f, der Vf denke hier „nur an das jüdische Volk“; Montefiore H. W., Hebr 68, spricht von „people of God“; Weiß H.-F., Hebr 225, und Braun H., Hebr 71, erkennen hier *die christliche Gemeinde*.

⁹⁶⁰ Vgl. Karrer M., Hebr 161.

⁹⁶¹ Vgl. Ex 4,20.26.31; Lev 5,10; Lev 4,26; 16,16.34. Doch siehe ebenso Sir 3,3.30; 20,28; 28,5; Dittenberger, Sylloge Nr. 379 p. 1042,16; Hengel, the Atonement 50f. Vanhoye A., Situation 379, notiert mit Blick auf Ps 64,4; 77,38,

*Sünden*⁹⁶² verbindet. Das Verb ἱλάσκομαι begegnet neben Lk 18,13 nur hier, ἱλαστήριον in Hebr 9,5 und Röm 3,25, ἱλασμός in 1 Joh 2,2 und 4,10.

Der Ort der Sühne ist im Hebr wie im Alten Testament im Allerheiligsten des Tempels zu suchen. Für den Hebr ist jener Bereich bereits Teil der himmlischen Welt (vgl. Hebr 9,8f) während der „Vorhang“, der das Heiligtum vom Allerheiligsten trennt, zum Symbol der menschlichen Seinsweise des Sohnes, seines fleischlichen Körpers, wird, den er διὰ τοῦ θανάτου hinter sich lassen muss, um Gott nahen zu können (vgl. Hebr 6,19; 9,3; 10,20).⁹⁶³ Die Szenerie ist nach seiner Erhöhung angesiedelt, als der Sohn Eingang fand in das wahre = himmlische Zelt, an dem er als oberster und einziger Liturge waltet (vgl. Hebr 8,2).⁹⁶⁴

Vom Opfer Jesu handelt der Vf. immer in der Betonung von dessen Einmaligkeit (in Hebr 10,12.14; 7,27; 9,12.26.28); durchgängig im Aorist. Hier aber lesen wir eine Präsensverbform, die Sühnung der Sünden ist eine andauernde Handlung. „L’auteur se montre ailleurs trop attentif à ce genre de précision pour qu’on puisse négliger ici la différence. Il a certainement en vue une activité qui dure et non pas une intervention unique. L’expiation dont il parle se distingue donc du sacrifice. Et de fait, l’ensemble de la phrase fait comprendre qu’il s’agit d’une activité du Christ glorifiée: le Christ devait se rendre semblable à ses frères jusqu’à souffrir et mourir, afin de devenir ainsi un grand-prêtre parfait, capable désormais de libérer le peuple de ses péchés.“⁹⁶⁵ Diese Unterscheidung wird in V. 18 weiter ausgeführt.

Seine *Barmherzigkeit* gegenüber Menschen gründet – ἐν ᾧ γάρ V. 18a – in der Konsequenz seiner eigenen Leiden, die ihn zum Mitfühlen-Könnenden und effizienten Beistand in den Versuchungen der Kinder machen; vgl. Hebr 4,15. Sobald der Sohn im Hebr als *leidend* gezeigt wird (πάσχω), ist es dem Vf. um sein *Leiden zum Tode hin* zu tun (vgl. Hebr 5,8; 9,26; 13,12);⁹⁶⁶ Hebr 5,8ff wird auch lexikalisch auf den Beginn unserer Perikope in 2,10 zurückkommen; *er lernte in seinem Leiden den Gehorsam* fügt sich mit diesem Verständnis von πιστὸς ἀρχιερεύς.⁹⁶⁷ Das Perfekt πέποιθεν wird

das Simplex-Verbum finde Verwendung, wenn Gott selbst die Sünden löscht. Schröter J. Sühne 62: „Wenn die LXX (ἐξ)ἱλάσκεσθαι zur Wiedergabe von כפר verwendet, dann besteht ein Unterschied gegenüber dem sonstigen Gebrauch in paganen wie auch in außerbiblischen jüdischen Texten darin, daß es sich stets um einen von Gott, nie von den Menschen ausgehenden Akt handelt.“

⁹⁶² A Ψ 33 pc lesen anstelle das Akkusativ τὰς ἁμαρτίας den Dativ ταῖς ἁμαρτίαις.

⁹⁶³ Vgl. Barrett C. K., Eschatology 388: „For him, what lies between heaven and earth, God and man, is not the difference between the phenomena of sense-perception and pure being, but the difference between holiness and sin.“ Hierin erkennt Barrett einen grundlegenden Unterschied zwischen Philo auf der einen und Hebr / Barn auf der anderen Seite.

⁹⁶⁴ Für unseren Autor ist die Unterscheidung zwischen einem ersten und einem zweiten Zelt einerseits rein irdisch gedacht als Unterschied zwischen dem vorderen Teil des Tempels im Sinne des Heiligsten und dem hinteren Teil des Allerheiligsten; andererseits aber ist das erste Zelt der rein irdische Teil, der hintere, zweite Teil des Allerheiligsten aber im Durchgang durch den Vorhang bereits Teil des himmlischen Heiligtums. Diese Beobachtung kann insofern auch nicht überraschen, wenn man bedenkt, dass es immer schon der geläufigen Überzeugung entsprach, dass Gott selbst im Allerheiligsten anweset, der Tempel den Schemel seiner Füße bildet, eine Achse demnach gezogen werden kann direkt von Morija zum himmlischen Thron. Vgl. Koenen K. / Kühschelm R., Zeitenwende 14: „Der Zionsberg ist sodann als die senkrechte Achse zwischen Himmel und Erde auch der Mittelpunkt und Nabel der Welt.“ Vgl. Keel O., Bildsymbolik 99ff.338ff.

⁹⁶⁵ Vgl. Vanhoye A., Situation 380. Ebd. 381: „Dans ce pouvoir d’effacer les péchés se manifeste l’efficacité persistante de l’unique sacrifice du Christ.“ Vgl. Hebr 7,25: ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι’ αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν. Dazu Richardson Chr. A., Pioneer and Perfecter 31.

⁹⁶⁶ Smith R. H., Hebr 53, verweist hierzu auf Aussagen wie in Mk 1,12f; 8,27-30, von denen im Hebr aber nicht Rede ist.

⁹⁶⁷ Deshalb hält Ellingworth P., Hebr 180, Hebr 3,7-4,13 für eine Digression, vgl. Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 610. Hebr 9,26 stellt wiederum die Verbindung zur Aufhebung der Sünden her; Hebr 13,12 *Leiden außerhalb des Tores* scheint vielleicht einen sehr historisch anmutenden Hinweis auf Jesu Sterben am Kreuz außerhalb der Stadtmauern Jerusalems zu geben.

inhaltlich gefüllt durch den Hinweis auf *Versuchung(en)*,⁹⁶⁸ wobei die Wortstellung auf die Aussage abzielt, dass auch der Sohn versucht werden *konnte*. Zum vierten Mal lesen wir das Personalpronomoen **αὐτός**, immer ist es durch seine Positionierung kräftig hervorgehoben;⁹⁶⁹ danach begegnet es (nicht weniger bedeutungsvoll) nur noch vier weitere Male im Textverlauf (vgl. Hebr 4,10; 5,2; 13,5.8).

Dem semantischen Feld **πειράζω / πειρασμός (πειρασθείς)** begegnen wir (abgesehen von Hebr 11,17) alsbald wieder in Hebr 3,9 und 4,15. Hebr 3,9 zitiert Ps 95,7-11 (und verweist auf Ex 15,23; 17,7 und Dtn 6,16), den Tag von *Massa und Meriba*: Gott ist es, der durch „eure Väter“ versucht wurde.⁹⁷⁰ Während unser Vf. hier von einer **δοκιμασία** (wenn die textkritische Entscheidung hier richtig liegt ebenso ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament), einer *Musterung / Prüfung* spricht,⁹⁷¹ kennt die LXX dieses Lexem in diesem Kontext nicht.⁹⁷²

Die Versuchung des Sohnes ist im Anschluss an die Vv. 14 und 17 grundsätzlich gemeint: Seine Teil-Habe an kontingenter Materie gibt den Sohn auch der Widersprüchlichkeit des Lebens preis; *vollumfänglich* eignet sie nur **τοῖς πειραζομένοις** in V. 18b.⁹⁷³

Als *Zu-Versuchende* zeichnet der Vf. hier jene, die zuvor die *Zu-Heiligenden*, die *Brüder* und *Kinder*, letztlich *das Volk* waren. Auch **τοῖς πειραζομένοις** ist Präsens, allerdings passiv. Die Versuchungen der Menschen halten an (dem entspricht die Zukünftigkeit des Reiches Gottes; vgl. Hebr 1,13; 2,5)⁹⁷⁴ und sind durch Gott veranlasst, der die Treue und Zuverlässigkeit seiner Kinder erproben und stärken will (vgl. **τὰ παιδιά ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός**);⁹⁷⁵ ganz so wie er einst Hiob (vgl. Hebr 1,3 und Abraham (vgl. Hebr 2,16) auf die Probe stellte.

Hebr 2,18 knüpft konsequent an den vorausgehenden Aspekt einer durativen Reinigung der Sünden durch den Sohn an. Weil **αὐτός** bereits *ausgelitten* hat (Perfekt), kann er fortan (als Resultat seiner Bewährung in der Prüfung) anderen *zu Hilfe eilen* (Präsens **δύναται βοηθῆσαι**).⁹⁷⁶ Diese Etappe seines Wirkens korrespondiert dem Abschluss seines *Barmherzigwerdens* und seiner *Einsetzung zum treuen Hohepriester* im vorausgehenden Vers, beschreibt also ein Tun (und dessen Effekt) des an die Rechte Gottes erhöhten Sohnes. Das Verbum **βοηθῶ** versinnbildlicht den Inhalt seines fortwährenden Handelns: **βοή** ist sowohl das *Geschrei* (als Kampfgeschrei oder Wehklagen) als auch

⁹⁶⁸ So mit Davies J. H., Hebr 33. Ebenso Attridge H. W., Hebr 96: „What was tested in Jesus? Here, probably, his faithfulness, mentioned in verse 17 and dwelt on in the next paragraph.“

⁹⁶⁹ Vgl. Braun H., Hebr 75. Siehe Hebr 1,5 ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; Hebr 1,12 σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν; Hebr 2,14 καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευ τῶν αὐτῶν; Hebr 2,18 ἐν ᾧ γὰρ πέποιθεν αὐτὸς πειρασθείς.

⁹⁷⁰ Vgl. Ps 95; Ex 17; Num 20.

⁹⁷¹ Vgl. 1 Clem 42,4; Did 12,1, 16,5; IgnSm 8,2.

⁹⁷² Ἐν τῷ πειρασμῷ anstelle von ἐν δοκιμασίᾳ; vgl. Sir 6,21 und PsSal 16,14.

⁹⁷³ Vgl. Braun H., Hebr 76: Die „Existenz des Gottesvolkes ist durch Versuchlichkeit gekennzeichnet 10,25 12,4.9-11 (...); die nachfolgende Mahnung (3,7ff), die Ruhe nicht zu versäumen, wird das drastisch klarmachen“.

⁹⁷⁴ Die Kinder (vgl. Hebr 2,13) *werden versucht*, sie haben in diesem Moment weder schon gesündigt noch die Prüfung bereits bestanden, die Fürbitte Jesu kann demnach nur darauf zielen, die Versuchung „einzudämmen“, leichter zu machen oder aber darauf, sein eigenes Verdienst, seinen Kindern angerechnet zu wissen. Deshalb war hier von „seinen Kindern“ die Rede (siehe oben), die den Sohn in die Funktion eines „väterlichen Ahnherren“ heben (siehe ἀρχηγός in Hebr 2,10).

⁹⁷⁵ Soden H. v., Hebr 34, muss hier als Subjekt der Versuchungen das *Leiden* postulieren (da er durch seine textkritische Entscheidung in V. 9 (χωρὶς θεοῦ) jegliche Teilnahme Gottes leugnete) oder aber den *Teufel*, dessen Domäne die Todesangst ist. Braun H., Hebr 75, bevorzugt *Gott* als Subjekt, will aber auch den Teufel nicht ganz ausschließen: „Jesus wird nicht versucht laut Ag Paulus KathBr Apk, auch nicht in den ApostVät, wohl aber in den Evangelien; von Gegnern und vom Teufel.“ In Hiob und Zech 3 ist Satan als der Ankläger der Menschen; dazu Smith W. R., Christ and the Angels. Hebrews II. 11-17.74; Römer Th., Evil 62.

⁹⁷⁶ Für Spicq C., Hebr II 46, unterstreicht das Präsens die anhaltende Dauer einer Union jener auf Erden und des Sohnes im Himmel; ähnlich Vanhoye A., Situation 358: „Voilà bien le rôle du Sauveur, rôle qu'il ne cesse pas de remplir (d'où le verbe au présent) et qui présuppose l'existence de liens immédiats entre lui et les hommes (cf. 2,14-15 et 2,17).“ Vgl. Weiß H.-F., Hebr 226 Anm. 79; Ellingworth P., Hebr 157f.

Hilfe bzw. Beistand (entspricht hier βοηθός); βοηθέω meint *auf Geschrei, Hilferufe herbeieilen, um zu helfen, beizustehen*.⁹⁷⁷

V. 18b muss als Fortsetzung von V. 17d gelesen werden: Die *Tilgung der Sünden des Volkes* bestimmt inhaltlich das *Zu Hilfe Eilen des Sohnes*; vgl. Ps 78,9: βοηθήσον ἡμῖν ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἕνεκα τῆς δόξης τοῦ ὀνόματός σου κύριε ῥῦσαι ἡμᾶς καὶ ἰλάσθητι ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν ἕνεκα τοῦ ὀνόματός σου. Die beiden Verba sind hier ebenso komplementär aufeinander bezogen wie ihre Verwendung in Hebr 2,17 und 2,18.⁹⁷⁸ Das Präsens ἰλάσκεσθαι in V. 17d gleicht jenem δύνатаι τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι in V. 18b, das in Hebr 4,16 wieder aufgegriffen wird: προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὖρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν. Jesus nichtet das entscheidende Hindernis, der Gnade Gottes teilhaftig zu werden; er wirkt die hohepriesterliche Aufgabe des *Yom Kippur* ἐφάπαξ als er durch das Kreuz / Sterben, seinen irdischen Leib hinter sich lassend, in das himmlische Allerheiligste mit seinem eigenen Blut eintritt. Wobei die Rede über einen *Yom Kippur im Hebr* nur in einem übertragenen Sinne den entscheidenden Versöhnungsakt Jesu Christi meint;⁹⁷⁹ unser Vf. nimmt nur sehr bedingt Anleihen an Lev 16 und den biblischen Yom Kippur-Riten.⁹⁸⁰ Auch in Hebr 10,2 können nicht die Riten des biblischen Versöhnungstages im Blick sein, denn an diesem Tag wurden keine Stiere geschlachtet.⁹⁸¹ Κατ' ἐνιαυτόν wäre m. E. hier besser *mit das ganze Jahr hindurch* wiederzugeben und nicht mit *alljährlich*, wie es die Einheitsübersetzung macht.

Weil er sich in seiner Prüfung (χωρὶς ἀμαρτίας; Hebr 4,15⁹⁸²) bewährt hatte, kann er vor Gott bleibend (vgl. Hebr 1,11) als Anwalt der Seinen (vgl. Hebr 7,24f) bevollmächtigt auftreten. Christus wird die Aufgabe eines Paraketen in juridischem Kontext⁹⁸³ und eines Arztes zu eigen, der Bedürftigen beistehen will (vgl. V. 15; Epik. Diss, 2,15,15). Sein *zu Hilfe eilen* meint nun nicht, dass er wiederum den Himmel verlassen müsste, vielmehr ist sein Einsatz für die Menschen in himmlischen Höhen πρὸς τὸν θεόν deren einzig wahrlich wirksame Hilfe (vgl. Hebr 4,16 εὐκαιρος βοήθεια; siehe 1 Clem 39,2ff). Nur die Realität des Himmels und was in ihm sich zuträgt, ist von Bedeutung; die scheinbare Realität der Welt ist demgegenüber Abbild, sekundär, hinfällig, wandelbar, substanzlos. Worum es deshalb bereits zeitlebens in dieser Welt gehen muss, ist das Wissen um die ewige, himmlische Stadt.

⁹⁷⁷ Vgl. Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 618: „run to the cry“. Vgl. Dtn 22,27; 28,29; Hiob 29,12; Mt 15,25; Mk 9,22,24; Apg 16,9; 21,28; 2 Kor 6,2; Offb 12,16; 2 Clem 8,2. 1 Clem 36,1 trifft sich hierin mit Hebr 2,18, wenn dieser Vf. Christus *Beistand unserer Schwachheit* nennt.

⁹⁷⁸ Siehe Spicq C., Hebr II 49: „Les deux verbes sont donc complémentaires.“ Ellingworth P., Hebr 192 : „complement one another as different parts of Christ's continuing work.“

⁹⁷⁹ Gegen bspw. Guthrie D., Hebr 68; ähnlich Barker M., The High Priest 99. „Purification of sins and entering heaven indicates the Day of Atonement, the only occasion in the second temple period when the high priest approached the heavenly throne.“ Vgl. Lohse E., Märtyrer 140 Anm. 3 mit Hinweis auf Dodd, The Bible and the Greeks 95: „καθαρίζειν ist kultischer terminus und dient in der LXX gelegentlich auch zur Wiedergabe von כָּפַר, siehe S. 18f.“ Ebd. 167 (im Blick auf Hebr 1,3): „Der Karfreitag wird damit als der große, endzeitliche und endgültige Versöhnungstag für die ganze Menschheit beschrieben.“ Ebenso Zimmermann H., Bekenntnis 168.

⁹⁸⁰ Der biblische Melchisedek wird zum einen nicht mit besonderen Riten des Yom Kippur in Verbindung gebracht (vgl. Garuti P., Melchisedek nei testi 312.); zum anderen ist der Kippur des Melchisedek in Qumran eine eschatologisch ausstehende Handlung (vgl. Knohl I., Melchizedek 262.), während der Hebr diesen Sühneeffekt bereits in der Vergangenheit verortet. Wenn sich in Qumran ein „Gnadenjahr des Melchisedek“ nachweisen ließe, abgeleitet von Jes 61,2 dem Gnadenjahr des Herrn, dann lohnt freilich auch, einen möglichen Konnex zu Lk 4,16-21 aufzuspielen. Siehe dazu Gäbel G., Kulttheologie 276ff; Löhr H., Geschichtliches Denken 452.

⁹⁸¹ Siehe dazu Yerkes R. K., Sacrifice 134.159: Die Schuld der Menschen wird mittels Handauflegung auf das Opfertier übertragen, das anschließend vertrieben, nicht geschlachtet wird; mit den Ausführungen des Hebr lässt sich das nur bedingt ineins setzen.

⁹⁸² Für Attridge H. W., Hebr 92, ist Jesu Sündenlosigkeit „not in view here“, weil sie nicht expressis verbis erwähnt würde.

⁹⁸³ Vgl. Spicq C., Hebr II 49, das Verbum werde für göttlichen, militärischen und schließlich auch für den juristischen Beistand verwendet; vgl. 1 Joh 2,1.

1) Die Verse Hebr 2,10 und 2,17 ergänzen einander; ging es eingangs darum, was Gottes geziemend ist (ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ), so führt abschließend unser Vf. das korrelierende Pendant auf Seiten des Sohnes aus: ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι. Nach dem Zeugnis von Ps 40,7-9 in Hebr 10,5ff kam der Sohn in die Welt, um durch die Hingabe seiner selbst den Willen Gottes zu erfüllen. Der χάρις θεοῦ aus Hebr 2,9 entspricht so das θέλημα θεοῦ in Hebr 10,9f.36; 13,21.⁹⁸⁴

2) Auch in dieser Passage gilt: Der Sohn steht in der Reihe der Propheten als das Wort Gottes schlechthin; als solcher ist er über die Engel erhoben, die in Hebr 2,16 – wie in Hebr 1,14 – in ihrer Relation zu den Menschen beschrieben werden. Als Gottes Geistwesen und Feuerzungen (vgl. Hebr 1,7) sind sie gerade nicht sterblich und müssen deshalb auch nicht gerettet werden. Todesfurcht ergreift nicht sie, sondern Nachkommen Abrahams.

3) „Die Rede vom Fleisch des Christus ermöglicht es auch, die Leidensfähigkeit und das Leiden Jesu Christi und schließlich seinen Tod zu begründen und zu erklären.“⁹⁸⁵ In seiner Annahme menschlicher Kontingenz verbindet sich der Sohn mit den Seinen in deren Ausgeliefertsein zu Leiden und Tod.⁹⁸⁶ Beider Bewährung in den Prüfungen des Lebens lassen sie in den Augen Gottes zu Gerechten (vgl. Hebr 1,9) aufsteigen und an ihr Ziel (vgl. Hebr 2,9) gelangen. Gottes Heilsabsicht sind dabei nicht *die Leiden als solche*, sondern die Verherrlichung des Sohnes wie der Kinder (vgl. Hebr 2,10-13). Dazu bedarf es der Erziehung als Mittel der göttlichen Führung, worauf der das zweite Kapitel abschließende Vers Hebr 2,18 zu sprechen kommt.⁹⁸⁷

Wieso aber (das ist hier die entscheidende Frage) sollten Leiden – wie im Falle des Sohnes – jemanden zum Hohepriester legitimieren? Bis dato war es ausschließlich eine Frage der familiären Abstammung, ob man zum Dienst am Altar zugelassen wurde oder nicht (vgl. Hebr 7,14).

4) Jesu Partizipation an menschlich-kontingentem Fleisch und Blut ist beinahe vollumfänglich, doch eben nur analog gedacht (παραπλησίως): Jesu Sündenlosigkeit (vgl. Hebr 4,15), die sein maßloses Gerechtessein und sein profunder Hass aller Gesetzlosigkeit (vgl. Hebr 1,9) umschreibt, unterscheidet ihn gravierend von allen anderen Menschen. Diese „fast vollständige“ Identifizierung zwischen dem göttlichen Sohn und den sterblichen Kindern, auf die παραπλησίως aufmerksam macht, ist so gerade kein Defizit, sondern das Einfallstor der Gnade Gottes (vgl. Hebr 2,9).

Hebr 4,14-16 kommt nach der Passage über Massa und Meriba wieder auf das Ende von Hebr 2 zurück und steht durch πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας sehr absichtsvoll in Verbindung mit Hebr 2,14 und 2,17f.

5) Frucht dieser Angleichung zwischen Sohn und Söhnen ist das Zutagetreten von Jesu Barmherzigkeit (siehe Mt 5,7) und seiner Treue Gott gegenüber (vgl. Hebr 2,17: καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν).⁹⁸⁸ *Barmherzigkeit* Menschen gegenüber war in der Antike kein Kriterium, um ein wirkungsvoller Priester vor Gott sein zu können; unser Vf. formuliert hier einen Gedanken, den wir als *Menschenfreundlichkeit Gottes* auch in Tit 3,14 finden: „Für das Urchristentum erweist sich diese φιλανθρωπία in der Menschwerdung des Logos.“⁹⁸⁹

⁹⁸⁴ Siehe dazu Mk 3,35; Röm 1,10; 12,2; Gal 1,4; Eph 6,6; Kol 4,12; 1 Thess 4,3; 1 Petr 2,15; 3,17; 4,19; 1 Joh 2,17.

⁹⁸⁵ Berger K., Theologiegeschichte 227. Ebd.: „So geschieht es in 1 Petr 3,18; Eph 2,14; Kol 1,22; Hebr 5,7; 10,20; Barn 5,6.11.12; 6,7.9; 7,5.6; Justin, D 48,3 und wohl auch in I Apol 66,2.“

⁹⁸⁶ Siehe dazu Röm 7,5; 8,18; 2 Kor 1,5 und 1 Petr 1,11 illustrieren, dass παθήματα auch *Leiden der Sünden* (Röm 7,5) meinen können, die den Tod zur Folge haben.

⁹⁸⁷ Zur Erziehung als Züchtigung siehe Lk 23,16.22; 1 Kor 11,32; 1 Tim 1,20; 2 Tim 2,25; Tit 2,12; Apg 7,22; 22,23.

⁹⁸⁸ Mit Spicq C., Hebr II 48; Vanhoye A., Situation 375f; Braun H., Hebr 70; Weiß H.-F., Hebr 226.228; DeSilva D. A., Perseverance in Gratitude 120.

⁹⁸⁹ Lichtenberger H., Hellenisierung 313. Siehe Philo SpecLeg 36, Virt 77.

6) Für den Vf. gleicht dieser Weg der Söhne zur Herrlichkeit (vgl. Hebr 2,10) – wie Hebr 3f zeigen wird – der Wanderung der Exodusgeneration durch die Wüste. Beide Gruppen sind dazu aufgerufen, auf die Stimme Gottes zu hören und nicht an seiner Gegenwart in dieser Zeit zu zweifeln; vielmehr einzig auf ihn ihr Vertrauen zu setzen (vgl. Hebr 2,13). Wenn sie so handeln, werden sie alle auferlegten Prüfungen bestehen.⁹⁹⁰

7) *Ekklesia* im Zitat von Ps 21,23LXX in Hebr 2,12 umschreibt (das belegt die Verzahnung der Zitate unter einem ihnen gemeinsamen einleitenden Wort, das als Begründung für die Anrede „Brüder“ vorgestellt wird) den Kreis der Kinder, die Gott seinem Sohn in Hebr 2,13 beigesellt, als auch an späterer Stelle die Festversammlung der Erstgeborenen (vgl. Hebr 12,23 *πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων*), die der Vater als seine legitimen Nachkommen und Erben in das Register seiner himmlischen Polis eintragen ließ.⁹⁹¹ Hebr 2,17 begreift diese Versammlung der Christgläubigen als ein Volk (*λαός*);⁹⁹² als solch sozial-politisch geprägte Entität braucht es ebenso einen Anführer (vgl. Hebr 2,10) wie einen Hohepriester (vgl. Hebr 2,17). Wie schon in Hebr 1,2a eine Anspielung auf Jer 31,31-34 anklang, so finden wir auch in Hebr 8,11 das Lexem *πολίτης*, das den Bürger eines Gemeinwesens bezeichnet.⁹⁹³

8) Mit Hebr 2,17 kehrt der Vf. zu dem für das Gesamt des Hebr wesentlichsten Aspekt seines programmatischen Exordiums in Hebr 1,3 zurück: *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*. Bereits eingangs dämmerte dem aufmerksamen Leser eine priesterliche Tätigkeit dieses Sohnes; in Hebr 2,17 findet sie ihre Zuspitzung in der Bezeichnung Jesu als *Hohepriester*. Hebr 1-2 erhellt Schritt für Schritt wie der Vf. auf diese Titulatur hinarbeitete.

⁹⁹⁰ Die erste Hälfte des Verses Hebr 2,13 will zusammen mit Hebr 2,18 gelesen sein; darauf macht der Gleichklang zwischen *πεποιθώς ἐπ' αὐτῷ* und *ἐν ᾧ γὰρ πέποιθεν αὐτός* aufmerksam. Wie zu Beginn in Hebr 1,1ff spielt unser Vf. hier mit π-Lauten.

⁹⁹¹ Wenig überraschend begegnet *ἐκκλησία* nicht in den Evangelien (außer Mt 16,18; 18,17), abundant aber in der Apg und der Briefliteratur; in der Offenbarung nur in den Kapiteln 1-3 und 22. Dazu Riesner R., Zwischen Tempel und Obergemach 75: Die Jerusalemer Gemeinde lebe in dem Bewußtsein, „die *ἐκκλησία* bzw. die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* (Gal 1,13) zu sein, die endzeitliche Gemeinde Gottes. Zu diesen Sprachgebrauch existieren Qumran-Parallelen (1QM 4,10; 1QS^a 1,25 [em.]).“

⁹⁹² *Λαός* ferner in Hebr 4,9; 5,3; 7,5.11.27; 8,10; 9,7; 9,19; 10,30; 11,25; 13,12.

⁹⁹³ Siehe dazu Lk 15,15; 19,14; Apg 21,39.

Übersetzung Hebr 1-2

Hebr 1,1 Vielteilig und vielfältig hatte Gott einst zu den Vätern gesprochen in den Propheten
2 letztlich, dieser Tage, hat er zu uns gesprochen in einem Sohn,
den er einsetzte zum Erben von allem, durch den er auch machte die Zeiten;
3 der

– seiend Abglanz der Herrlichkeit und Prägung seines Wesens,
und tragend / machend das All(es) durch das Wort der Macht –
[durch sich selbst] Reinigung der Sünden gemacht habend,
sich setzte zur Rechten der Majestät in Höhen,
4 um so viel stärker geworden als die Engel,
als er einen herausragenderen Namen im Gegensatz zu ihnen ererbt hatte.

Hebr 1,5 Zu welchem der Engel hat Er [= Gott] denn jemals gesagt:

Mein Sohn bist Du, ich habe Dich heute gezeugt?

Und ebenso:

Ich werde ihm Vater sein und Er wird mir Sohn sein?

6 Wiederum [= im Gegenteil] aber, wenn er einführt den Erstgeborenen in die Oikoumene,
sagt sie / er [= die Schrift / ein Prophet]:

Vor ihm sollen sich alle Engel Gottes niederwerfen.

7 Und einerseits sagt sie/ er über die Engel:

Der Machende seine Engel zu Geistern und seine Diener zu Feuerflammen.

8 Über den Sohn aber:

Dein Thron, Gott, in den Äon des Äon

und

*der Stab der Geradigkeit ist ein Stab seines Königsreiches,
9 du liebtest Gerechtigkeit und du hasstest Gesetzlosigkeit,
deshalb hat Dich, Gott, dein Gott, gesalbt mit dem Öl der Freude
im Gegensatz zu Deinen Gefährten.*

10 Und:

*Du hast zu Anfang, Herr, die Fundamente der Erde gelegt
und Werke Deiner Hände sind die Himmel,*

11 *diese werden vergehen, Du aber verharrst,*

und alle werden wie ein Gewand alternd gemacht

12 *und ganz genauso wie ein Überwurf wirst Du sie zusammenrollen
und wie ein Gewand werden sie gewechselt werden.*

Du aber bist derselbe und Deine Jahre werden nicht weniger.

13 Über welchen der Engel hatte Er [= Gott] jemals gesagt:

Setze Dich mir zur Rechten bis ich Deine Feinde zum Schemel Deiner Füße mache?

14 Sind sie denn nicht alle dienende Geister

zum Dienst ausgesandt wegen jener, die das Heil erben sollen?

Hebr 2,1a Deshalb müssen uns wir mit größerem Eifer dem Gehörten zuwenden,
damit wir nicht etwa in die Irre gehen.

2 Denn wenn das durch Engel gesprochene Wort fest geworden ist
und jedes Übertreten und Überhören gerechte Vergeltung nahm,

3 wie werden wir entkommen eine so altherwürdige Rettung verachtend,
welche ihren Anfang nahm gesprochen zu werden durch den Herrn,
von den Hörenden auf uns hin gefestigt wurde,

4 zusätzlich mitbezeugt durch Gott in Zeichen als auch Wundern
und vielfältigen Machttaten und Anteilen an Heiligem Geist
gemäß seinem [eigenen] Willen?

Hebr 2,5 Denn gewiss nicht Engeln hat er die heraufziehende Oikoumene unterworfen,
über die wir sprechen.

6 Es beschwörte aber irgendwo einer sagend:
*Was ist ein Mensch, dass Du Dich seiner erinnerst,
oder ein Menschensohn, dass Du auf ihn schaust?*

7 *Du hast ihn erniedrigt ein wenig unter die Engel* [im Gegensatz zu den Engeln],
mit Herrlichkeit und Ehre hast Du ihn gekrönt

8 *alles hast Du unterworfen unter seine Füße.*
Denn in dem (ihm) Unterworfen-haben das Alles, nichts ließ er weg ihm ununterworfen.
Jetzt aber erkennen wir noch nicht das Alles ihm unterworfen.

9 Den aber ein wenig unter die Engel erniedrigten Jesus sehen wir
wegen des Leidens des Todes mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt,
damit er durch Gottes Gnade für alle kostete Tod.

Hebr 2,10a Denn es entsprach Ihm [= Gott] – wegen dem das Alles und durch den das Alles –,
viele Söhne zur Herrlichkeit führend,
den Anführer / Urheber ihrer Rettung durch Leiden zu vollenden.

11 Denn der Heiligende und die Geheiligt-werdenden sind alle aus einem,
aus diesem Grund schämt er sich nicht, sie Brüder zu nennen,

12 sagend:
*Ich werde deinen Namen meinen Brüdern verkünden,
inmitten der Versammlung werde ich Dir lobsingen.*

13 Und wiederum:
Ich werde vertrauend sein auf ihn
und wiederum:
Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat.

14 Da nun die Kinder gemein haben Blut und Fleisch,
so hatte auch dieser in ähnlicher Weise Anteil an diesen,
damit er durch den Tod entmachte den Machthaber des Todes,
das ist der Teufel,

15 und jene befreie,
welche durch Todesangst ihr ganzes Leben hindurch der Knechtschaft verfallen waren;

16 denn offensichtlich erfasst sie / er nicht Engel,
sondern Nachkommen Abrahams erfasst sie / er.

17 Daher musste er in allem den Brüdern ähnlich gemacht werden,
damit er barmherzig werde und ein vertrauenswürdiger Hohepriester auf Gott hin,
zu sühnen die Sünden des Volkes.

18 Denn in dem, was er gelitten hat, er selbst versucht worden seiend,
kann er den Versucht-werdenden zu Hilfe eilen.

Die christliche Relecture biblischer Heilsgeschichte

Von allem Anfang an stellt unser Vf. unzweideutig Gottes Sprechen in den Fokus seiner Betrachtungen: Einst hat sich Gott in den Propheten vernehmen lassen, jetzt aber in einem Sohn (vgl. Hebr 1,1.2a). Geschichte, in deren Verlauf sich Gott seinem Volk zu erkennen gibt und mit ihnen durch die Zeit geht, versteht das Volk Israel – und mit ihm alle Autoren des Neuen Testaments – als *Heilsgeschichte*.

Die Vielzahl der mannigfaltigen Schriftzitate lässt den gesamten Hebr hindurch keinen Zweifel daran aufkommen, dass die alttestamentlichen Quellen sowohl für den Autor als auch für seine Adressaten authentisch die unverbrüchliche Intention Gottes offenbaren und auch das Heute der Hebr-Gemeinde zu erhellen vermögen.

Nun ist *Gottes Sprechen* bereits aus sich selbst heraus als verbindlich zu begreifen, *Gottes Schwören* aber – wie er selbst formuliert (vgl. Hebr 6,17) – der Modus, mit dem Gott den Menschen nochmals verdeutlicht, wie *unabänderlich* sein Beschluss ist.⁹⁹⁴ Auch wenn die Menschen seine Stimme missachten oder missdeuten sollten, sich in Untreue von ihm abwenden: Gott selbst bleibt doch treu. In Hebr 10,23 bringt der Vf. dieses unerschütterliche Vertrauen in Gottes Heilsratschluss zugunsten seiner Menschenkinder auf den Punkt: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῇ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος. In Hebr 11,11 wird diese Überzeugung ein zweites Mal Sarah in den Mund gelegt (ἐπεὶ πιστὸν ἠγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον), als der Text auf ihr Vertrauen in die gottgeschenkte Gründung von Nachkommenschaft (in Isaak, dem Träger der Verheißung; vgl. Gen 21,12) zu sprechen kommt. Gemeinsam mit Abraham ist sie uns Urbild unserer unbeugsamen Hoffnung, die uns zum spezifisch christlichen Bekenntnis geworden ist. „Es gehört zu den parakletischen Grundanliegen des Hebr, seinen Adressaten die Unwandelbarkeit und existentielle Zuverlässigkeit der göttlichen Treue nahezubringen.“⁹⁹⁵

Sicut historia – talis Deus

Historische Fakten gehen der gläubigen Deutung immer voraus. Mit gutem Grund fragt also die Theologie nach diesem historisch-verifizierbaren *fundamentum in re*, wenn sie hinter die bereits interpretierenden Aussagen der ersten Glaubenszeugen blicken möchte.⁹⁹⁶ Erst der Blickwinkel eines Gläubigen wendet Geschichte zur Heilsgeschichte – auf der Grundlage der überlieferten heiligen Schriften, die ihm zum Verständnis- und Interpretationsschlüssel seines zeitgenössischen Geschehens werden. „Der Glaube Israels ist keine Ontologie, wo über das zeitlose Verhältnis des ‚Absoluten‘ zu Welt und Mensch reflektiert wird, sondern Auslegung gemeinsamer Erfahrungen eines Volkes mit Gott und seinen Taten. Es gilt: sicut historia, talis Deus. Es stehen sich gegenüber ‚das Eine‘ als Urerfahrung von Hellas und ‚der Eine‘ als Urerfahrung Israels und seines Prophetentums.“⁹⁹⁷

Zum Kernbestand christlich-gewendeter Deutung der historischen Person Jesu von Nazaret gehört grundlegend deren Sendungsbewusstsein, von dem die Evangelisten vielfach Zeugnis geben; etwa in der Auswahl der Apostel, die in ihrer Zwölfzahl auf eine Neukonstituierung und -sammlung des Volkes Israel zielen,⁹⁹⁸ oder aber vermittelt der Wendung: *Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist (...)*,

⁹⁹⁴ Insofern sich Gott nicht widersprechen kann, ist sein Eid Gottes auch unauflöslich; er hat Bestand und geht in Erfüllung, wenn auch womöglich erst am Ende der Tage; vgl. Dtn 4,31; Ez 16,8; Ps 89,4f; Jes 45,23.

⁹⁹⁵ Backhaus K., Scheideweg 199.

⁹⁹⁶ Vgl. Schubert K., Geschichte 95: „Sollte man tatsächlich an diesen [historischen] Fakten nicht auch vom Glauben her interessiert sein dürfen, wäre der Glaube der urchristlichen Glaubenszeugen das eigentlich Verbindliche für den Glauben, nicht aber das von diesen urchristlichen Glaubenszeugen Geglaubte selbst.“ Vgl. ebd. 90f.101. Ferner Hillmann W., Hebr 36: „Es geht also nicht um eine Spekulation, sondern um eine Theologie der geschichtlichen Tatsachen.“

⁹⁹⁷ Woschitz K. M., De Homine 39; ferner ebd. 138.

⁹⁹⁸ Vgl. Lk 6,13f; Mk 3,14; Apg 1,21f.

*ich aber sage euch (...).*⁹⁹⁹ Der Evangelist Matthäus zeichnet Jesus in seiner Bergpredigt (vgl. Mt 5ff) als neuen Moses, dessen Worte höher wiegen als dessen verbindliches Wort, das bislang das Maß eines vollkommenen Glaubenseifers definierte.¹⁰⁰⁰ Letztlich stellt Jesus selbst die Frage: *Für wen halten mich die Menschen?*¹⁰⁰¹ Als für den Schreiber denkbare und für die Rezipienten akzeptable Antworten kamen ein wiederkehrender Johannes der Täufer oder ein Elija oder aber einer der alten Propheten, der auferstanden wäre, in Betracht; jedenfalls aber – kraft Jesu Sendungsbewusstseins und seiner Wirkmacht – ein Prophet und Gesandter Gottes (siehe Joh 4,19.44; 7,52; 9,17). Auch unser Vf. nennt Jesus in Hebr 3,1 *Apostel*, erkennt in ihm also einen von Gott gesandten Boten; ganz so wie der Sohn in Hebr 1,1.2a in der Linie der alten Propheten erschien.

Im Prozess Jesu und seiner Kreuzigung findet diese Identitätsfeststellung ihren – vorläufig irdischen – Höhepunkt. Die Anklage der Anführer des Volkes vor dem Hohen Rat und auch vor Pilatus, Jesus habe sich in blasphemischer Überhebung als *Sohn Gottes und König Israels*¹⁰⁰² ausgegeben, zog ihren Nährboden sowohl aus Jesu Selbstanspruch als auch aus der Erwartungshaltung eines Teiles des Volkes, das einen politischen Erlöser herbeisehnte.¹⁰⁰³ Letztlich prangt in gleich drei Sprachen über dem rechtskräftig zum Tod am Kreuze Verurteilten die *causa poenae* zu lesen: *Der König der Juden*.¹⁰⁰⁴ Was Jesus auf Erden verwehrt blieb und zum Hohn wurde, reicht ihm die gläubige Schau des an die Seite Gottes Auferstandenen in Form einer himmlischen Krönung nach; in dieser Überzeugung folgt auch der Hebr einer allgemein frühchristlichen Überzeugung, indem er sich hierfür als Schriftbeleg Ps 8,5-7 in Hebr 2,6ff zunutze macht. „The crucifixion of Jesus is a historical fact beyond any reasonable doubt. Messianic ideas are just that – ideas. The relationship of ideas to facts is a key question in any attempt to reconstruct the history of Jesus and the origins and early history of Christianity, especially the roots of Christological doctrine.“¹⁰⁰⁵

Es sind der Prozess und die Passion Jesu, die den historischen Nukleus der biblischen Überlieferungsprozesse bilden, die in die anschließende Ausformulierung und Verschriftlichung der neutestamentlichen Texte fließen.¹⁰⁰⁶ Ohne Jesu Auferweckung, die den Zeitgenossen als göttliche Rechtfertigung des Verurteilten erscheinen muss, wäre diese Erzählung über einen Mann aus Galiläa alsbald in Vergessenheit geraten (vgl. Apg 5,34-42). Gottes Tat an diesem Gekreuzigten

⁹⁹⁹ Vgl. Mt 5,21f.27f.31f.38f.43f.

¹⁰⁰⁰ Vergleichbares findet sich auch in Mt 12,42 und Lk 11,31: Verse, die Jesu Weisheit jener Salomos vorordnen. Auch Mt 13,54 gehört in diesen Kontext jener seine Umwelt überraschenden Ausstrahlungskraft.

¹⁰⁰¹ Siehe Mt 16,13 // Mk 8,27 // Lk 9,18.

¹⁰⁰² In Joh 1,49 etwa nennt Nathanael die beiden Prädikationen *Sohn Gottes* und *König von Israel* in einem Atemzug. Siehe Dahl N. A., *Messianic Ideas* 390: „The resurrection experiences would not have led the disciples to affirm that Jesus was the promised Messiah unless he had been crucified as an alleged royal Messiah.“ Ebenso Hengel M., *Chronologie* 65: „(...) weil Jesus als Messiasprätendent an die Römer ausgeliefert und hingerichtet worden war und ihn die Gemeinde daher als den gekreuzigten Messias bezeugen mußte.“ Ferner Aune D. E., *Christian Prophecy* 404: „Jesus of Nazaret was regarded by his followers as the Messiah of Jewish eschatological expectation, if not during his lifetime, then certainly within a very short time after his crucifixion and resurrection.“ Vgl. Hurtado L. W., *Lord* 362; Meeks W. A., *The Prophet-King* 82ff; Gräber E., *Jesus* 81 Anm. 87.

¹⁰⁰³ Wenn wir Jesus in seinem Verhör in Joh 18,36 sagen hören: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt“, so begreift er sich offenbar als König, wenn auch von anderer Qualität (so Joh 18,37).

¹⁰⁰⁴ Vgl. Meeks W. A., *The Prophet-King* 20: Der Titulus wäre „one of the most firmly fixed elements in the passion narratives“.

¹⁰⁰⁵ Dahl N. A., *Messianic Ideas* 382.

¹⁰⁰⁶ Die Passion Jesu bildet den Dreh- und Angelpunkt aller Christologie, auch bereits der paulinischen Briefe, die zwar gut ohne eine zusammenfassende Darstellung des Lebens Jesu auskommen, nicht aber ohne dessen Höhepunkt im Sterben und Auferweckt-Werden zu seiner Rechtfertigung als Sohn Gottes. Dazu Bousset W., *Kyrios Christos* 105f.106-110: Paulus genügte der präexistente und überweltliche Christus und das pneumatische In-Christus-Sein, das Bousset ebd. 11f. (nicht unbeeindruckt von seiner eigenen Biografie) auch auf persönliche Ekstase zurückführt.

erweist ihn als dessen legitimen Sohn vor der Welt (siehe Mt 27,54); gleich im ersten Schriftzitat in Hebr 1,5 erweist unser Vf. mit den Worten von Ps 2,7LXX Jesus als Sohn Gottes.¹⁰⁰⁷

Die persönliche Erfahrung des Auferstandenen ist der Wendepunkt im Leben der Apostel und der jungen Kirche, an dem sich sowohl ihre christologische Relecture der biblischen Schriften als auch ihre missionarische Kraft zum Gang in die Welt entzündet.¹⁰⁰⁸

Zuallererst meint dies eine sinnvolle Interpretation seiner letzten Lebensstage, seiner Passion und Hinrichtung. Jesu Auferweckung transzendiert den unseren herkömmlichen Methoden der Geschichtswissenschaften zugänglichen Horizont so sehr, dass sie nicht mehr als geschichtliches Ereignis wahrgenommen werden kann.¹⁰⁰⁹ Das Neue Testament geht nicht den für die Verkündigung einfacheren Weg, das Osterlicht alle Leidensaspekte bis zur Unkenntlichkeit überstrahlen zu lassen, vielmehr werden sie in allen Details ausgeleuchtet; auch um die essenzielle Menschwerdung des Erlösers zu betonen.¹⁰¹⁰ Mit dem Hebr verhält es sich nicht anders; es ist die historische Gestalt Jesu von Nazaret und der Kontext seines Leidens, die zu dieser theologischen Gesamtschau des Autors ausreichend Anlass gegeben haben.¹⁰¹¹

Reminiszenzen historischer Fakten im Hebr

Welchen historischen Reminiszenzen begegnen wir im Hebräerbrief?¹⁰¹² Schon die Menschwerdung des Sohnes verstand der Vf. unter dem Vorzeichen von dessen Selbstopferung (vgl. Hebr 10,5): Um anstelle der bisherigen Opfertiere geschlachtet werden zu können, bedarf es eines Leibes; um Blut zur Sühne (vgl. Hebr 9,22) darbringen zu können, bedarf es der voraufgehenden Anteilnahme an diesen Substanzen (vgl. Hebr 2,14ff). In diesem Zusammenhang der Inkarnation des Sohnes ist Hebr 7,14 beachtenswert: *πρόδηλον γὰρ ὅτι ἐξ Ἰουδα ἀνατέταλκεν*. Der Vers tradiert die *ganz offenkundige* (*πρόδηλον*) Erinnerung daran, dass Jesus aus dem Gebiet von Juda *aufstrahlen* (*ἀνατέλλω*)¹⁰¹³ sollte wie die Sonne bzw. ein Stern – und belegt ihn so mit

¹⁰⁰⁷ Vgl. dazu Röm 1,2-4: Auch Paulus verweist hier zu Beginn seines Schreibens auf das Zeugnis der Propheten in den heiligen Schriften für das Evangelium von Gottes Sohn; dem Fleische nach Nachkomme Davids (als historische Annahme), dem Geist nach aber Sohn Gottes seit der Auferstehung (die gläubige Deutung).

¹⁰⁰⁸ Vgl. Hurtado L. W., Lord 571: „But what explosively ignited the particular typological reading of the Old Testament in Christian circles was the conviction that in Jesus God had now decisively inaugurated the final events of world redemption. Prompted by this conviction, early Christians enthusiastically explored their Scriptures (Old Testament), confident that all of God's prior actions (to which these Scripture bore faithful witness) anticipated and prepared for the final 'endgame' of redemption, which was now disclosed in the proclamation of the gospel.“

¹⁰⁰⁹ Dazu Fuchs E., Christus das Ende der Geschichte 93: „Es gibt also genaugenommen nur ein einziges echtes chronologisches Datum heilsgeschichtlicher Prägung: Christi Kreuzigung. (...) Alles andere ist Lehre, Erläuterung der Predigt und ihrer Folgen.“

¹⁰¹⁰ Siehe Übelacker W. G., Appell 113; Laub, Bekenntnis 76. Ferner Vanhoye A., Anamnèse historique 228: „La foi chrétienne, en effet, est une foi qui se souvient, une foi qui plonge ses racines dans les événements, dans l'histoire du salut. Après la résurrection de Jésus, la tendance spontanée de la psychologie humaine aurait été d'oublier les faits tragiques du vendredi saint, puisqu'ils étaient en quelque sorte annulés par la glorification pascale. Mais la prédication apostolique ne suivit pas cette pente; elle prit la direction inverse: la lumière de la résurrection lui servit à approfondir les valeurs cachées dans la passion.“

¹⁰¹¹ Wie wurde aus einem einzelnen geschichtlichen Ereignis ein Geschehen von entscheidender eschatologischer Relevanz? Vgl. dazu Klappert B., Eschatologie 24: „Die Lösung dieser Grundfrage vollzieht nun der Hebräerbrief zunächst durch die *Transposition des Christusgeschehens in die Sphäre des Urbildlichen*, dh durch die Verlagerung der Versöhnung am Kreuz in das himmlische Heiligtum.“ Ebenso Walter N., „Hellenistische Eschatologie“ 270. Ferner Strathmann H., Hebr 76: „so beschreibt er [der Hebr] doch nicht Begriffsverhältnisse, welche die Philosophie ersonnen hat, um die Beziehungen der Erfahrungswelt zu ihren jenseits aller Erfahrung liegenden Urgründen zu bestimmen; er spricht nicht von einer Idee, von einem philosophischen Begriff, sondern von einer bestimmten historischen Gestalt.“

¹⁰¹² Gräßer E., Jesus 73, identifiziert drei Stellen, die sich auf den historischen Jesus beziehen würden: „a) die Abstammung aus Juda 7 14; b) die Anspielung auf Gethsemane 5 7 und c) Jesu Sterben außerhalb des Tores 13 12“.

¹⁰¹³ Vgl. Bauckham R., u. a., A Cloud of Witnesses 78f: *Aufstrahlen* könnte als Anspielung auf die *Auferstehung* gemeint sein. Vgl. dazu Apg 3,22.26.

messianischen Prädikaten:¹⁰¹⁴ Ob unser Vf. an das Bileam-Orakel in Num 24,17 dachte? Zumindest in der Septuaginta-Fassung *strahlt ein Stern aus Jakob auf* (ἀνατελεῖ ἕξ Ἰακωβ) und *erhebt sich ein Mensch aus Israel* (ἄνθρωπος ἕξ Ἰσραὴλ) und die Anführer Moabs werden ἀρχηγοί genannt.¹⁰¹⁵ Bedenkt man die Wortwahl unseres Autors in Hebr 2,10, ist das vielleicht nicht nur Zufall.

Auch der Ort der Kreuzigung Jesu scheint unserem Vf. in dessen Lokalisierung *außerhalb des Tores* (vgl. Hebr 13,12) bekannt.¹⁰¹⁶ Wusste er auch über den Zeitpunkt dieses Geschehens im Kontext des Pessachfestes im besagten Jahr Bescheid? Zu Pessach kommemoriert das Volk Israel den Auszug aus dem Land der Knechtschaft, das Sterben der ägyptischen Erstgeburt, die Gabe des Gesetzes am Sinai, ebenso die Wüstenwanderung, zu der die Erinnerung an den Tag von Massa und Meriba gehört, als auch die Landnahme durch Israel: Allesamt Motive, denen wir auch im Hebr begegnen. Mit Pessach verbindet sich in der Tradition auch die Erinnerung an Abrahams Sohn Isaak (vgl. Hebr 2,16ff; 11,17); weil auch sie im Hebr Verwendung findet, liegt es im Umkehrschluss nahe, dass unser Vf. auch hierin das Wissen um das Datum der Hinrichtung Jesu zu erkennen gibt.

Findet sich im Hebr auch die Erinnerung an das letzte Abendmahl Jesu, das die Tradition als Pessach-Sederabend stilisiert¹⁰¹⁷ und bei dem er dem Vergießen seines Blutes selbst eine positive Deutung zusprach?¹⁰¹⁸ *Und er sagte zu ihnen: Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird*; vgl. Mk 14,24; in diesem Wort Jesu fließen Ex 24,8 und Jer 31,31.34 zusammen. Auch in Hebr 8,8-12 nimmt die Verheißung des Neuen Bundes breiten Raum ein und spielt eine zentrale Rolle in der Theologie des Hebr. Gemeinsam ist beiden alttestamentlichen Referenzstellen ihre Verortung im Kontext des Exodusgeschehens, das wiederum seinerseits den Ton in Hebr 3-4 angibt.¹⁰¹⁹

„Die Analyse der Verse [Hebr] 9,20.22 hat gezeigt, dass hier nicht alleine eine rein oberflächliche, formale Annäherung an die Herrenworte vorliegt, sondern, dass auch und vor allem inhaltliche Motive übertragen wurden. Diese sind 1.) das metonymische Verständnis des Blutes Jesu als dessen Tod, 2.) die kultische Interpretation des Todes/Blutes Jesu, 3.) die bundesstiftende Wirkung des Blutes Jesu, wie sie auch im Kelchwort beschrieben ist. Im Hebräerbrief kommt jedoch hinzu, dass all dies von der übergreifenden Idee des Hohepriestertums Jesu Christi her eine neue Prägung

¹⁰¹⁴ Vgl. Gen 49,10; Jes 9,1; 11,1; Jer 23,5; Mt 4,16; 2 Petr 1,19; Offb 5,5.

¹⁰¹⁵ Zum Messias als Sohn Davids siehe 2 Sam 7,14; Ps 2,7; 89,26.27; 4 Esra 7,28.29; 13,32.37.52; 14,9; Hen(aeth) 105,2. Angesichts der Erfahrung der Unterdrückung des Volkes durch fremde Mächte im Laufe der Jahrhunderte konnte man seinen Glauben an die Zuverlässigkeit der Verheißungen Gottes und der Prophezeiungen der Alten entweder preisgeben (bzw. mittels der Allegorese den Anforderungen / Erwartungshaltungen von Zeit und Umwelt – etwa Philo – adaptieren) oder aber eschatologisch in eine ferne Zukunft transponieren. PsSal 17 erwartet seinen künftigen Heilsherrscher als Davids Spross. Bruce F. F., Hebr 14, die PsSal seien „on the eve of Christ's coming“. Für Gräßer E., Jesus 74 Anm. 57, ist PsSal 17 „der älteste Beleg für die Annahme, daß der Messias »Sohn Davids« sein wird“. Bousset W. / Gressmann H., Religion 230: „Der siebzehnte salomonische Psalm ist ein klassischer Ausdruck der naiven Volkshoffnung.“ Ebd. 204: „Als die Makkabäerherrschaft zugrunde ging, flammte von neuem die Hoffnung auf den Messias aus Davids Geschlecht empor (Ps. Sal. 17).“ Vgl. Dial 89,1. Montefiore H. W., Hebr 38, hingegen: „Our author, however, is not interested in Davidic descent“.

¹⁰¹⁶ Siehe Gräßer E., Jesus 82: „Daß der Hbr damit [mit Hebr 13,12] auf Golgotha anspielt, leidet keinen Zweifel.“

¹⁰¹⁷ Vgl. Drury J., „Christ our Passover“ 223: „A major ingredient of this saving sense was inherent already in the bread which Christ took and the time when he took it. It was Passover time, Passover bread – a packet of venerable and still vivid symbolic history which subsequently marked deeply the Christian writings.“

¹⁰¹⁸ Vgl. Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25. Paulus tradiert diese Erinnerung in 1 Kor 11,23-26, die – deutlich gemacht durch den mehrfachen Auftrag zur Wiederholung durch die Gläubigen (siehe 1 Kor 11,24.25.26) – ritualisierte Züge aufweist. Dazu Bormann L., Theologie 363: „Dieser Schlüsseltext [gemeint ist Ex 24,8] steht wohl auch hinter der Wendung vom ‚neuen Bund‘ in den Einsetzungsworten zum Abendmahl.“ Dazu Kaiser O., Messias 91: „Die entscheidende Deutung seines Leidens erfolgt freilich nicht in dem Bericht von seiner Kreuzigung, sondern in den Einsetzungsworten des Abendmahls in Mk 14,22-24.“

¹⁰¹⁹ Löning K., Der gekreuzigte Jesus 142, schreibt, Jesu letztes Abendmahl müsse „innerhalb der Sinnbezüge der Exodus-Memoria“ gesehen werden.

erfährt.¹⁰²⁰ Zum einen hat dieses vergossene Blut Jesu im Hebr die Funktion, die Sünden zu reinigen und das Volk zu heiligen;¹⁰²¹ zum anderen werden die Menschenkinder dadurch in die Lage versetzt, diesem Volk *des Neuen Bundes* (vgl. Hebr 10,19; 12,24; 13,20) anzugehören.¹⁰²² Auch damit steht der Hebr nicht allein. „Die Deutung des Todes Jesu, die auf Jesus selbst zurückgeht, ist die Grundlage aller soteriologischen Deutungen des Todes Jesu nach Ostern, vor allem solcher, die unter Aufnahme sühnethnologischer Motive den Tod Jesu als Sündopfer (2 Kor 5,21), als Heiligtumsweihe (Röm 3,25-26a) und als Stiftung eines himmlisch-vollkommenen Kultes verstehen (vgl. Hebr).“¹⁰²³

Jesus lässt den in der Inkarnation angenommenen Leib in seinem Sterben am Kreuz zurück, um anschließend mit seinem Blut die Himmel zu durchschreiten (vgl. Hebr 7,26) auf den Thron der Gnade zu (vgl. Hebr 4,16). Für unseren Vf. ist dieser Leib dem Vorhang (vgl. Hebr 10,20) vergleichbar,¹⁰²⁴ der das erste Zelt (das Heiligtum) vom zweiten Zelt (dem Allerheiligsten) trennte (vgl. Hebr 9,3). Durch Jesu Tod steht für uns der Weg zu Gott nunmehr ungehindert offen (vgl. Hebr 6,19; 10,20).¹⁰²⁵

Ein *erstes Zelt* (siehe Hebr 9,2) entspricht dem vorderen Tempelbereich, den der Hebr von einem *zweiten Zelt* (siehe Hebr 9,7), dem Allerheiligsten, unterscheidet. Diese beiden Zonen trennt ein Vorhang, der den Übergang vom rein irdischen Raum gleichsam in den „Himmel“ markiert, in dem Gott wohnt.¹⁰²⁶ Christus übertrifft die bisherigen Hohepriester, weil er durch einen Vorhang = sein Fleisch (vgl. Hebr 10,20), kraft der Macht seines Blutes (vgl. Hebr 9,12), tatsächlichen, nicht nur symbolischen Zugang in den Himmel selbst erhalten hat (vgl. Hebr 9,24).¹⁰²⁷ „Der Berg des Erbbesitzes – der Zion – liegt, auf einer vertikalen Linie gedacht, genau gegenüber von Gottes Thron und himmlischer Wohnung; diese hat er – im Gegensatz zum irdischen, von Menschenhand errichteten Tempel – mit

¹⁰²⁰ Lustig Chr., „Siehe, das Blut“ 208.

¹⁰²¹ Aus Ex 24,8 fehlt in Hebr 9,20 im Zitat die Wendung *über allen diesen Worten*; unser Vf. verlagert den Fokus demnach weg von der bisherigen Verpflichtung auf das Gesetz hin zur Reinigung; siehe dazu Lustig Chr., „Siehe, das Blut“ 208f und Holtz G., Pentateuchrezeption 371. Hebr 12,24 teilt uns mit, dass das Blut Jesu zur Besprengung diente, ohne deshalb schon eine Besprengung des Volkes und nicht vielmehr des (himmlischen) Altares (vgl. Hebr 9,21) annehmen zu müssen. Bezieht man allerdings die Verwendung des Verbums ῥαντίζω in Hebr 9,13.19 und 10,22 in diese Überlegung mit ein, so wird deutlich, dass – wie einst bei Mose – auch hier an eine Besprengung des ganzen Volkes zu deren Heiligung gedacht ist.

¹⁰²² Siehe dazu Löning K., Der gekreuzigte Jesus 140, zum Becherwort in Mk 14,24: „Damit wird dem Blutvergießen beim gewaltsamen Tod Jesu, auf den hier vorausgeschaut wird, die Bedeutung gegeben, die dem Ritual des Blutvergießens bei der Stiftung einer Bundesbeziehung zukommt.“

¹⁰²³ Löning K., Der gekreuzigte Jesus 143. Vgl. Backhaus K., Kult 258: „So lässt es sich als organische Entwicklung begreifen, wenn er selbst als gekreuzigter und erhöhter Kyrios an die Stelle des Tempelkultes tritt und so zum neuen Ort der Gottesgegenwart wird (vgl. Mk 14,58par; 15,29 i.V.m. 15,37f; Mt 12,6; Joh 2,19-22; vgl. Röm 3,21-26; Offb 21,22).“

¹⁰²⁴ Siehe Luck U., Geschehen 211: „Wenn hier der Leib Jesu als Vorhang bezeichnet wird, dann ist er nicht mehr Trennung, sondern Bedingung der Möglichkeit des Zuganges zu Gott. Der Tempel ist nun einmal nicht ohne den Vorhang und den Durchgang vom ersten zum zweiten Zelt.“

¹⁰²⁵ Vgl. Eisele W., Reich 391: „Den Eingang ins himmlische Allerheiligste kann nur der Tod bringen als Übergang von der sichtbaren zur unsichtbaren Welt.“ Dibelius M., Kultus 163: „Es ist die Darstellung des christlichen Heils in der Form eines großartigen, Erde und Himmel umfassenden *Kultmysteriums*. Christus, der wahre Hohepriester, bahnt sich durch seinen Tod den Weg in das ewige Heiligtum im Himmel.“ Luck U., Geschehen 213: „So kann einerseits das Sterben Jesu als Himmelfahrt gesehen werden, wie es andererseits Vorhang und Durchgang zum himmlischen Heiligtum ist.“ Zum Vorhang und zu den Beschreibungen des Tempels, des Kultes und seiner Geräte finden sich Hinweise in Sir 50,5; 1 Makk 1,23; 4,51; Bell V 5,1-7; Ant III 224; XV 11,1-7; SpecLeg 71-72 und VitMos II 74-108.

¹⁰²⁶ Vgl. Ego B., Gottes Thron 325f. Janowski B., Wohnung 57: „Die Jerusalemer Tempeltheologie, die diese Umgestaltung der Wirklichkeit mit den Mitteln der Kosmologie herbeigeführt hat, ging dabei von der Annahme aus, daß der Tempel als Lebenszentrum Israels der Ort war, an dem die Verbindung zwischen der *vertikalen* (»Höhe« - »Tiefe«, vgl. Jes 6,1-5) und der *horizontalen* Raumachse (Zentrum – Peripherie, vgl. Ps 46,5f.) hergestellt und in der Anlage und Ausstattung dieses Gebäudes anschaulich wird.“ Ebenso Zwickel W., Tempel 104.155. Vermes G., Scripture and Tradition 209: „According to Jewish theology, Mount Zion is the cosmic rock uniting heaven and earth, and all the great sacrifices of the past were offered there.“

¹⁰²⁷ Vgl. Collins J. J., Powers in Heaven 13: „the heavenly temple was open to anyone capable of imagining it.“ Hebr 8,2: *Jesus τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος.*

seinen eigenen Händen errichtet. Himmlischer und irdischer Thron, unter dem wohl die Lade im Jerusalemer Tempel zu verstehen ist, sind durch eine Achse miteinander verbunden, die die Ortsheiligkeit des Zion gleichsam kosmologisch verankert.¹⁰²⁸

Die zweite Erwähnung eines *ersten Zeltes* in Hebr 9,8 unterscheidet hernach nicht mehr auf horizontaler Ebene einen ersten Tempelabschnitt von einem zweiten, sondern meint das Begegnungszelt (bzw. den irdischen Tempel) in seiner Gesamtheit. Nun wird es ein *Sinnbild* (παράβολή) für die gegenwärtige Zeit (sic!) genannt, in der Gaben und Opfer dargebracht werden, die nichts vollenden können (vgl. Hebr 9,9).¹⁰²⁹ Das „zweite Zelt“ ist nun jenes himmlische Heiligtum, in das Christus erst zu seiner Zeit als Hohepriester Eingang gewonnen hat und das der Herr selbst, nicht ein Mensch, errichtet hat (vgl. Hebr 8,2). Es zeigt sich so, dass die Verse Hebr 8,1-10,25 eine thematische Einheit bilden.

Die Synoptiker berichten ihrerseits, dass beim Sterben Jesu der Vorhang im Tempel „mitten in zwei Stücke“ zerriss;¹⁰³⁰ was bei ihnen zum historischen Detail stilisiert wird, erfährt im Hebr eine theologische Ausdeutung.¹⁰³¹ Oder könnte es auch umgekehrt gewesen sein: Hätten die Evangelisten eine theologische Erkenntnis in ein geschichtliches Detail gewendet, um dem gläubigen Nachdenken über das Christusgeschehen eine weitere (historisierende) Stütze zu geben? Dann allerdings ginge diese „Erinnerung“, wie sie uns der Hebr darbietet, den Evangelien voraus.

Unser Vf. weiß um Jesu Passion (vgl. Hebr 2,9) und dessen Sterben am Kreuz (vgl. Hebr 6,6; 12,2), das ihm als αἰσχύνη (vgl. Hebr 12,2) bewusst ist. Die *vor ihm liegende Freude* ließ den Sohn *geborsam diese Schande* auf sich nehmen: Χαρά finden wir auch in Hebr 10,34; 12,11 und 13,17 stets im Kontrast zu negativen Erfahrungen; in Hebr 12,2 lautet (wie gesehen) das Gegensatzpaar auf χαρά – αἰσχύνη. Dieses Gefühl der Schande begegnet als Verbum ἐπαισχύνομαι sowohl in Hebr 2,11 als auch in Hebr 11,16; zuerst ist es der Sohn, der sich seiner Geschwister nicht schämt, und hernach der Vater, der sich seines Volkes nicht schämt. Während sie beide in *Freude* und *Gnade* (χάρις)¹⁰³² vereint scheinen, liegt die empfundene Scham demnach aufseiten der Menschen. Aus der Perspektive Gottes aber war das Kreuz unausweichlich. Um dieser empfundenen Schande entgegenzutreten, muss sie theologisch verortet und soteriologisch nutzbar gemacht werden.¹⁰³³ Indem der Hebr die Notwendigkeit des Kreuzes Jesu zur Rettung der Seinen erweist (vgl. Hebr 1,14; 2,17f), nimmt er dem Skandalon seine Spitze.¹⁰³⁴

Auch für den Hebr sind die Passion Jesu und ihre historischen Begleiterscheinungen der Ausgangspunkt aller um die Christologie erweiterten Rede über Gott. Alles bislang Gegläubte sowie die biblischen Verheißungen verlieren auf Golgotha nicht etwa ihre Gültigkeit oder Relevanz,

¹⁰²⁸ Zenger E., Herrlichkeit 181. Ferner Berges U., Gottesgarten 89: „Der Tempel ist dabei nicht zuerst ein lokaler Bezugspunkt, sondern spiegelt Himmel und Erde wider, stellt die Schöpfung *en miniature* dar und schafft einen Mikro-Kosmos.“

¹⁰²⁹ Vgl. Theißen G., Untersuchungen 103: „Im Kult schien der Unterschied von Diesseits und Jenseits aufgehoben. Verfließen hier die Grenzen, so betont der Verfasser sie mit Hilfe des Schemas Urbild-Abbild.“

¹⁰³⁰ Vgl. Mk 15,38; Mt 27,51 und Lk 23,45.

¹⁰³¹ Dazu Backhaus K., Kult 258: „Der älteste Evangelist narrativiert dieses Christologoumenon dramatisch, wenn im Moment des Sterbens Jesu der Vorhang vor dem Allerheiligsten zerreißt und der Zugang zur Gottesgegenwart sich für alle eröffnet (Mk 15,37f), ein Thema, das dann im Hebr in aller soteriologischen Dichte entfaltet wird.“ Siehe dazu Eisenbaum P. M., Locating 229, über das Zerreißen des Vorhangs berichten uns nur Mk, Mt und Lk, nicht aber der Hebr; und dennoch: „the connection between gaining entry into the inner sanctum of the Temple and Jesus' death is striking.“

¹⁰³² Vgl. Hebr 2,9; 4,16; 10,29; 12,15.28; 13,9.25.

¹⁰³³ Vgl. Walter N., Christologie 156: „Vielmehr begegnen alle Reminiszenzen an den Irdischen in theologischen Zusammenhängen, um ihrer soteriologischen Bedeutsamkeit willen.“

¹⁰³⁴ Vgl. Gäbel G., Kulttheologie 477: „Die traditionelle Christologie und ihre Erhöhungsaussage werden durch die Hohepriesterchristologie kulttheologisch und damit soteriologisch interpretiert. Eben darin besteht die Pointe des Hebr (...).“ Ebenso Hengel M., Chronologie 66: „Eine besondere Notwendigkeit war dabei die schriftgelehrte Begründung der Heilsbedeutung des Todes Jesu. Es galt z. B. die jüdischen Einwände gegen den gekreuzigten Messias (Dtn 21,23) zu widerlegen. Zur Interpretation wurde dabei neben den jüdischen Opfervorstellungen Ps 22 und Jes 53 herangezogen. Sitz im Leben dieser Überlieferung war u.a von Anfang an auch die Abendmahlsüberlieferung.“

sondern werden als Vorausschau und Verheißung des Kommenden (etwa die Anwendung von Hab 2,3 auf Christus in Hebr 10,38) neu gedeutet und – wie Christen glauben – nunmehr in ihrem eigentlichen Sinn erkannt. Schließlich hatte Gott selbst angekündigt, eines Tages einen neuen Bund errichten zu wollen (siehe Jer 31,31ff in Hebr 8,8ff) und einen neuen Hohepriester einzusetzen (siehe Ps 110,4 in Hebr 7,21 u. a.), der durch eine bessere Hoffnung als das Gesetz (vgl. Hebr 7,19; 8,6) ein neues Volk (vgl. Hebr 2,17; 13,12) in einer himmlischen Stadt (vgl. Hebr 12,22; 13,14) als deren *Anführer* (ἀρχηγός) und *Vollender des Glaubens* (vgl. Hebr 12,2) begründen wird. In just demselben Vers Hebr 12,2 verbindet unser Vf. diese Titulatur mit der Schande des Kreuzes, die dem Sohn aber vielmehr zur Freude gereicht. Schon in Hebr 2,8-19 verband sich das Todesleiden Jesu mit eben diesem Prädikat ἀρχηγός; der Gedanke, der schon eingangs Erwähnung fand, findet sich auch gegen Ende des Textes wieder. Ein guter Redner rundet dergestalt seine Erzählung ab.

Fides ex auditu (Röm 10,17)

Der Glaube kommt vom Hören – auf das Wort Gottes in seinen Propheten und im Sohn (vgl. Hebr 1,1.2a). Da sich nun aber nicht mehr ein herkömmlicher Prophet zu erkennen gab, διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν, μήποτε παραρυώμεν.¹⁰³⁵ Wenngleich das Diktum Röm 10,17 entnommen ist, so spielt *der Ruf, auf die Stimme des Herrn zu hören*, die über Rettung oder Unheil entscheidende Rolle auch im Hebr.¹⁰³⁶ Wozu sonst sollte Gott sich offenbaren, wenn seinem Sprechen nicht ein Gegenüber im Hören entspräche?

Geschickt gründet unser Verfasser seine These nicht auf seiner eigenen Einsicht und Autorität, er illustriert seine Gedanken vielmehr auf dem Fundament des göttlichen Wortes.¹⁰³⁷ Schließlich: ὁ θεὸς ἐλάλησεν ἡμῖν. Dem Autor des Hebr kommt „lediglich“ die Aufgabe zu, dessen Aussagen auf dem Hintergrund des Geschehenen im Sohn neu zu sichten, sodass sich aus dem bisher schon Gültigen sinnvoll nachvollziehen und darstellen lässt, was es nun mit diesem Sohn auf sich hat. Wie bei Paulus dient ihm sein rhetorisches Talent nicht dazu, seine Zuhörer zu überreden (vgl. 1 Kor 1,17), sondern dazu, ihnen die unüberbietbare und deshalb keinesfalls zu vernachlässigende Relevanz des Gehörten zu erweisen (vgl. Hebr 2,1-4).

Wo auf die Stimme des Herrn – und nur dort – gehört wird, bildet sich *Gottes Volk* (vgl. Hebr 2,17), erstet ein *Haus Gottes* (vgl. Hebr 3,4), gleichsam eine *familia Dei* (vgl. Hebr 2,12f).¹⁰³⁸ Insofern dieses Hören auf Gottes Wort und Gebot essenziell für den Hebr ist, bildet Jer 31,31-34 das zentrale Motiv als Verheißung des Neuen Bundes, das er in Hebr 8,1 als „Hauptstück“ seiner Ausführungen charakterisiert. Die Worte und Gebote des Herrn werden in dieser Epoche den

¹⁰³⁵ Die ersten Worte in Hebr 2 bestehen darauf, dass die Gemeinde angesichts der Sendung des Sohnes (nicht mehr eines einfachen Propheten wie einst) umso intensiver auf *das Wort Gottes* hinhören muss; denn jedes Übertreten des Gebotes (παράβασις) und Überhören des Wortes (παρακοή) zieht gerechte Ahndung nach sich. Unser Vf. kennt hier ebenso wenig Pardon wie auch Gott (siehe Hebr 6,4-6); zumal dessen Wort durch weitere Zeichen und Wunder und Anteile des Heiligen Geistes nachdrücklich bestätigt wurde. In dieser Perspektive erscheinen die Verse Hebr 2,1.3 in nochmals deutlicherem Licht; das hier mit *dem Gehörten* (vgl. Hebr 2,1) und *den Hörenden des Wortes des Kyrios* (vgl. Hebr 2,3) Gemeinte zielt umfassend sowohl auf die in Hebr 1,5ff bemühten Zitate aus den prophetischen biblischen Quellen als auch vorausschauend auf den in Hebr 3,7ff bemühten Ps 95,7-11 (und nicht auf ein Sprechen des Sohnes im Neuen Testament).

¹⁰³⁶ Das Verbum ἀκούω begegnet vor allem in den ersten Kapiteln des Hebr (siehe Hebr 2,1.3; 3,7.15.16; 4,2.7; 12,9). Zu Beginn von Hebr 2 zielt es auf Inhalt und Zeugen des biblischen Redens; in Hebr 3 und 4 bezieht es sich auf die Stimme Gottes in Ps 95 und den Anruf, sie nicht zu vernachlässigen (inhaltlich Hebr 2,1.3 korrespondierend); in Hebr 12,18ff sind es die Hörer des Wortes vom Sinai (auch hier ein Rekurs auf Hebr 2,2ff).

¹⁰³⁷ Schon die Katena der Schriftzitate in Hebr 1,5-13 will primär als belastbares Zeugnis wahrgenommen werden, das den Adressaten den Sohn kraft ihrer immanenten Autorität näherzubringen vermag.

¹⁰³⁸ Die Verwendung von οἶκος in Hebr 11,7 erlaubt uns, es als synonym für *Familie* zu verstehen. Vgl. Meeks W. A., *The First Urban Christians* 86. Siehe dazu Loader W. R. G., *John and Hebrews 342*: „Fictive family imagery abounds in the writings of their movement, as they hail God as father, acclaim themselves Gods sons and daughters (e.g. Gal 3:26; 4:6-7; Rom 8:17-17; John 1:12), and Christ as the firstborn son, the elder brother (Rom 8:29; Col 1:15, 18; Hebr 1:5; Rev 1:5).

Herzen der Gläubigen eingeschrieben sein (vgl. Hebr 8,10), sodass sie fortan seine Stimme weder missachten noch sündigen können. Eine qualitativ nicht mehr steigerbare Heilszeit kennzeichnet diesen Bund, dem ein neues, auserwähltes Volk angehören wird, das sich von allen Nationen ringsum unterscheidet.

Wo aber die Stimme des Herrn in den Wind geschlagen wird, sündigt der Mensch und erlangt durch eigenes Versagen nicht die in Aussicht gestellten Verheißungen Gottes. Als Beispiel hierfür dient unserem Vf. *der Tag von Massa und Meriba*, an dem das Volk sein Herz verhärtete und an der Präsenz Gottes ἐν μέσῳ ἐκκλησίας (vgl. Hebr 2,11; Ex 17,7; Num 20,2) zweifelte. Unser Vf. zeichnet die konkrete Situation seiner Adressaten auf diesem Hintergrund des Schicksals der Wüstengeneration, deren Leiber in der Wüste fielen (vgl. Hebr 3,17). Denn von Neuem erging in diesen Tagen an die Gemeinde des Hebr der Ruf aus Ps 95,7-11 (vermittelt durch unseren Rhetor): *Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet nicht euer Herz* (vgl. Hebr 4,7). Offenbar liegt das *tertium comparationis*, das diese Zusammenschau der beiden Etappen des Sprechens Gottes rechtfertigt, im Zweifel der beiden Gruppen an der Gegenwart und Wirkmächtigkeit Gottes. Für unseren Vf. sind diese Zweifel im Skandalon des Kreuzes begründet (vgl. Hebr 12,2), das es den Zeitgenossen immens schwer macht, Gottes Handeln in diesem Geschehen zu erkennen.

Jesu Auferweckung von den Toten musste als Rechtfertigung Gottes anerkannt werden und änderte schlagartig die Wahrnehmung der Jüngerinnen und Jünger; aus Resignation erwuchs neuer Mut.¹⁰³⁹ Zum einen stellte sich unmittelbar die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes, jetzt, da Gott selbst eine neue Realität geschaffen hatte, die die Endzeit eröffnete (vgl. Gal 3,13ff).¹⁰⁴⁰ „Despite the continuance of the old age, with all its evil manifestations, a new sort of theocratic era has been inaugurated.“¹⁰⁴¹ Zum anderen mussten aus denselben Quellen der biblischen Überlieferungen Antworten geschöpft werden, um die Ereignisse, deren Zeuge man wurde, recht zu verstehen und auf diesem Wege der Um- und Mitwelt verkünden zu können.¹⁰⁴² Die christliche Gemeinde reagiert auf diese epochale Herausforderung allerorten mit einer Relecture der heiligen Schriften. Jesu Auferweckung wirft ein neues Licht auf die alten Texte, die nun ihren immer schon intendierten Sinn enthüllen. Auch der Hebr geht diesen Weg: In Hebr 3,12 ruft er seinen Hörern zu: *Seht zu, Brüder, dass ihr anders als diese handelt!* Solange ihr eure Chance habt, dem drohenden Gericht zu entrinnen;¹⁰⁴³ solange es noch heißt: Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσῃτε (vgl. Hebr 3,15). Inhaltlich gefüllt wird die Stimme dieser Botschaft in Hebr 4,2 durch den λόγος τῆς ἀκοῆς, der sich auch heute nicht von jenem von damals unterscheidet.¹⁰⁴⁴ Man vermeint, eine gewisse Eile wahrzunehmen, die den Vf. nötigt, die Dringlichkeit seines Anliegens

¹⁰³⁹ Während sich zuvor Jesu Jünger aus Furcht *vor den Juden* (vgl. Joh 7,13; 19,38; 20,19) noch verstecken, weckt der Ostermorgen neuen Mut in ihnen.

¹⁰⁴⁰ So mit Casey M., *Jewish Prophet* 143. Ferner Fabry H.-J. / Scholtissek K., *Der Messias* 60: „Die messianische Interpretation der Person und des Geschickes Jesu gehört zu den ursprünglichen Konstituenten des sich entwickelnden christlichen Glaubens.“ Dazu Conzelmann H., *Geschichte* 66: „Offensichtlich begriff Paulus, daß dieser Satz nicht nur zufällig, sondern notwendig das Gesetz als Heilsweg außer Kraft setzte. Und wenn sich ihm der gekreuzigte, d.h. dem Fluch des Gesetzes verfallene (Gal. 3,13) Jesus als lebendiger zeigt, so ist damit erwiesen, daß das Heil nicht am Gesetz hängt, ja, daß Heil und jüdische Handhabung des Gesetzes im Widerspruch stehen.“ Ferner Dunn J. D. G., *Partings* 117.

¹⁰⁴¹ Jewett R., *Pilgrims* 25. Dazu Smith R. H., Hebr 36: „His enthronement as Son inaugurates the great and final **today** [sic].“ Ferner Miller J. C., *Narrative Worlds* 256.

¹⁰⁴² Die Apostelgeschichte gibt beredtes Zeugnis sowohl darüber (vgl. Apg 1,12ff) als auch über das Wachsen der jungen Gemeinde, deren Konflikte mit ihren Zeit- und Volksgenossen und ihre Weitung hin zur heidnischen Umwelt.

¹⁰⁴³ Siehe dazu Hebr 4,12; 9,27; 10,27.30; 12,23; 13,4.

¹⁰⁴⁴ Diese tadelnswerte Verweigerung der Exodusgruppe (siehe 3,8.16.19; 4,7.11; 8,8) veranlasst aus sich heraus einen neuerlichen Anlauf Gottes, einen Neuen Bund zu erwarten. Jeremia erinnert bei seiner Verheißung einer neuen Diatheke bewusst an das Versagen der Wüstengeneration (vgl. Hebr 8,9); insofern besteht für unseren Vf. die Verheißung Gottes unverändert und richtet sich nun als *dieselbe Gute Botschaft an uns* (vgl. Hebr 4,2 καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ καὶ οἱ πατέρες). Interessanterweise kennt unser Vf. das Verbum εὐαγγελίζω in Hebr 4,2.6, nicht, dafür aber das Substantiv εὐαγγέλιον, das sich 74 Mal im Neuen Testament findet.

in der noch verbleibenden Zeit unter Beweis zu stellen (vgl. Hebr 10,25). Wenn es schließlich so weit ist und der Sohn seine Herrschaft vor aller Welt antreten wird, vollendet sich für alle, die zu ihm gehören (vgl. Hebr 11,40), die Wiederherstellung des Anfangs (vgl. Hebr 2,10).

Ein zweites Mal stoßen wir auf das Substantiv ἄκοή (nach Hebr 4,2) in Hebr 5,11: νωθοὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς. Für so manchen Ausleger zeigt sich hier ein Hinweis auf die Glaubensmüdigkeit der Hebräergemeinde, die gerade deshalb eines λόγος παρακλήσεως bedürfe (vgl. Hebr 13,22). Eigentlich sollte die Verklammerung zwischen Hebr 5,11 und Hebr 6,12 im Stichwort νωθοί zur Vorsicht mahnen, eine solche Trägheit als bereits eingetreten zu bezeichnen: *Achtet darauf, dass ihr nicht träge werdet* (ἵνα μὴ νωθοὶ γένησθε), sondern Nachahmer der Gerechten der Vergangenheit. Im schlimmsten Fall wären unsere Adressaten an dieser Stelle eher als indifferent denn als glaubensmüde zu betrachten.

Das Wort Gottes in den Propheten und Sohn

Hebr 1 besteht – von den einleitenden vier Versen (und dem die Überleitung zu Hebr 2 bildenden Schlussvers Hebr 1,14) abgesehen, die wir als Exordium des Gesamttextes identifiziert hatten – beinahe ausschließlich aus biblischen Zitaten, die als solche durch aktualisierende Einleitungen auch gekennzeichnet werden. Ebenso erwies sich Hebr 2 nach diesem Muster gestaltet: Vier einleitende Verse, hernach eine Überleitung zum vergleichsweise langen Zitat aus Ps 8,5-7 in Hebr 2,6-8, darauffolgend dessen Auslegung auf Christus hin und wiederum zwei bzw. drei Schriftworte, bevor in Hebr 2,14-18 der Vf. uns den Sinn der Menschwerdung des Sohnes als zur Sühne der Sünden (vgl. Hebr 1,3; 2,17) gekommen erklärt (vgl. Hebr 10,5).

Das Motiv einer *kultischen Reinigung* verklammert insofern thematisch die beiden einleitenden Kapitel Hebr 1-2 als καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος in Hebr 1,3, dem εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ in Hebr 2,17 inhaltlich entspricht; konsequent münden die Ausführungen des Vfs. in Hebr 2,17 in die Bezeichnung Jesu als *Hohepriester*. Zweimal wird dem Sohn so die Fähigkeit zur kultischen Reinigung der ihm Anvertrauten zugesprochen. Sein Sohn-Sein macht Jesus einem *König* vergleichbar (der Leser vernimmt deshalb in Hebr 1 einige Königspsalmen und die dazugehörige Metaphorik), seine Reinigung der Sünden aber ist bereits priesterliches Handeln.¹⁰⁴⁵ Zum einen gilt es, die Zitate als solche in den Blick zu nehmen; was sie ursprünglich meinten, welche Entwicklung sie womöglich bereits auf den Hebr hin nahmen und was sie nun unserem Vf. bedeuten. Zum anderen entzündet sich aus der Verbindung dieser Schriftzeugen neues Leben, das wir als geistgelenkte Inspiration verstehen dürfen, der Sendung Jesu von Nazaret dergestalt auf den Grund zu gehen, sodass seine Kinder daraus in ihrem Alltag biblisch legitimiert *Hoffnung* (ἐλπίς; vgl. Hebr 3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23) und *Zuversicht* (vgl. παρρησία; Hebr 3,6; 4,16; 10,19.35) schöpfen können.

Der sprechende Gott

Gottes Geschichte mit den Menschen wendet diese zur Heilsgeschichte mit seinem auserwählten Volk; Gottes Sprechen einst in den Propheten und heute im Sohn offenbart und vollendet seine uranfängliche Intention, möglichst viele Söhne zur Herrlichkeit zu führen (vgl. Hebr 2,10) bzw. in seine Nähe eintreten zu lassen (vgl. Hebr 4,16). Dies vermag der sterbliche und sündige Mensch nur nach vollständiger Reinigung seiner Sünden durch ein effizientes Opfer (vgl. Hebr 1,3; 2,17) und in anhaltender Heiligkeit (vgl. Hebr 2,11) kraft des Blutes, das Jesus für die Seinen – ganz in

¹⁰⁴⁵ Vgl. Craddock F. B., Hebr 26.

den Bahnen jüdischen und paganen Kultverständnisses – vergossen und dargebracht hat. *Denn ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung* (vgl. Hebr 9,22).¹⁰⁴⁶

Ζὼν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (vgl. Hebr 4,12ff): Mit einem scharfen, zweischneidigen Schwert vergleicht der Autor das Wort Gottes (vgl. Offb 1,6; 2,12; Sir 21,3; Spr 5,4). *Logos* meint hier (wie Hebr 4,13 bestätigt) das Gesamt einer Rede, eines Berichtes, nicht nur ein einzelnes Wort.¹⁰⁴⁷ Gottes Reden ist – so insistiert Hebr 1,1.2a – das Gesamt seiner Offenbarung in den Propheten und im Sohn (siehe Hebr 13,7); so wie es derselbe Gott ist, der spricht, ist auch der Modus seines Sprechens ident. Weder sind die Propheten ohne den Sohn richtig verstanden noch der Sohn ohne die Propheten; das Wort der Engel allerdings wird mit dem Kommen des Sohnes in seiner Vorläufigkeit erkannt (vgl. Hebr 2,2f).

Im Hebr finden sich mehrere solcher *Logoi*: Erzähl- und Argumentationsstränge, die es zu identifizieren und zu unterscheiden gilt. Zum einen finden wir sie auf Seiten Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ / θεοῦ ῥῆμα¹⁰⁴⁸) und des biblischen Zeugnisses, zum anderen auf Seiten unseres Verfassers (ἡμῖν ὁ λόγος; vgl. Hebr 4,13; 5,11) und seiner rhetorisch versierten, theologisch fundierten Neuinterpretation der Heilsgeschichte. Immer wieder verknüpft der Vf. diese *Berichte* in mehreren Anläufen miteinander, um hernach wiederum einen Aspekt gegenüber anderen besonders hervorzukehren. Bereits in Hebr 1-2 werden alle Themen und Motive des Textes intoniert (davon zeugt die vorliegende Arbeit), um hernach im Einzelnen vertieft und erhellt zu werden; deshalb sind diese einleitenden Kapitel so fundamental. So wie der Text des Hebr selbst auf bereits Gesagtes zurückgreift und neue Erkenntnisse ableitend hinzufügt, genauso muss der Ausleger in immer neuen Anläufen zu bereits erwähnten Themen zurückkommen, um die Argumentation in ihrem Gesamt zu verstehen.¹⁰⁴⁹

Einst und jetzt / Anfang und Ende / Verheißung und Erfüllung

Dem πάλαι aus Hebr 1,1 entspricht ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in Hebr 1,2a; dem *Einst* der Vorzeit das *Jetzt* der Tage der Gemeinde; auch dies eine auch bei anderen Autoren geläufige Überzeugung.¹⁰⁵⁰ Was einst durch die Propheten verheißен wurde, kam nun in Gottes Sohn zu seiner Erfüllung; die alten Worte nahmen Gestalt in seiner Person an und setzen in seiner als eschatologisches Ereignis verstandenen Auferweckung aus den Toten die Endzeit in Bewegung.¹⁰⁵¹ „Historisch gesehen und theologisch geurteilt ist es aber doch wohl so gewesen, daß Kreuz und

¹⁰⁴⁶ Vgl. Walter N., Christologie 165: „Jesus stellt die verlorene Verbindung zwischen Himmel und Erde wieder her, indem er – von dort kommend – als der Leidende und Sterbende sich dazu bereitet, wiederum zur Rechten Gottes zurückkehren zu dürfen (12,2). Was vom Menschen aus – dessen Lage nicht zu beschönigen ist ... – unmöglich wäre, das macht Gott in der Sendung seines Sohnes möglich.“

¹⁰⁴⁷ Siehe Hebr 4,2; 5,11 und 6,1 im Gegensatz zu Hebr 5,12.

¹⁰⁴⁸ Gottes Wort (θεοῦ ῥῆμα; vgl. Hebr 1,3; 6,5; 11,3) ist gut und wir – die einstigen und heutigen Adressaten – haben es bereits anfangshaft verkostet. Hebr 6,5 wiederholt das Verbum γεύομαι aus Hebr 6,4, das wir ansonsten nur noch in Hebr 2,9 finden: *Durch die Gnade Gottes verkostete der Sohn den Tod für alle*. Hebr 12,19 finden wir ῥῆμα im Plural; hier meint es die Stimme der Worte der Engel am Sinai.

¹⁰⁴⁹ Siehe Trummer P., Hoherpriester 140: Der Hebr müsse „mehrmals ganz gelesen werden, bevor er im Einzeltext einigermaßen verstehbar wird“.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Röm 5,8-11; 11,30; Gal 1,23; 4,3ff; Eph 2,2.13; 5,8; 1 Kor 6,9-11; Kol 2,13; 1 Petr 2,10. Zur Thematik siehe Tachau P., „Einst“ und „Jetzt“ 80ff.

¹⁰⁵¹ Mit Meeks W. A., The First Urban Christians 171, die Gläubigen sähen die Auferstehung Jesu als „the first act of the eschatological scenario“. Vgl. Eisele W., Reich 420: „Mit dem irdischen Erscheinen Christi ist nicht nur die Endzeit angebrochen, sondern die irdische Geschichte als Zeit der Heilstiftung wirklich zu Ende.“ Ferner Barrett C. K., Eschatology 389: „The decisive eschatological act – the death and ascension of Christ – is already past, and the normal pattern of eschatological belief is thereby disturbed.“ Dazu Koenen K. / Kühschelm R., Zeitenwende 59: „Jedenfalls wurde in der Urkirche die Auferweckung Jesu als eschatologische Zeitenwende begriffen, d.h. als neues Handeln Gottes, mit dem die für das »Ende der Zeiten« erhoffte Totenaufstehung, somit die Überwindung des Todes und der Anbruch des neuen Äons (in paradoxem Nebeneinander mit dem alten) bereits eingetreten, aber noch nicht zur letzten Vollendung gekommen ist.“

Auferstehung dasjenige Datum waren, durch das die Äonen gewendet, eine neue Schöpfung (2 Kor 5,7) und damit auch eine neu qualifizierte Zeit (»die angenehme Zeit« und »der Tag des Heils«, 2 Kor 6,2) heraufgeführt worden sind.“¹⁰⁵²

Im *Einst – Jetzt* einer zeitlichen Komponente erschöpft sich für den Hebr das Schema *Verheißung – Erfüllung* noch lange nicht. In den alttestamentlichen Schriften formulieren breit angelegte Themenfelder, wiederkehrende Motive und tonangebende Persönlichkeiten einen roten Faden durch die Heilsgeschichte, auf den in späteren Epochen immer wieder zurückgegriffen wird, um diese Vorbilder in vielfältiger Hinsicht aktualisierend auf die Fragen und Problemstellungen der jeweiligen Generation hin fruchtbar werden zu lassen: *Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις: Unser Vf. meint dieses Vielfältige des Sprechens Gottes in Hebr 1,1 zutiefst positiv.

An den *einst-jetzt*-Gedanken in Hebr 1,1.2a fügt sich in Hebr 1,2b das Motiv einer heilsnotwendigen Korrelation von *Anfang und Ende*: ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Wer am Ende zum Erben von allem bestimmt ist, der war auch am Anfang als Schöpfungsmittler (vgl. Hebr 1,3 φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) mit dabei.¹⁰⁵³ Auch Hebr 1,10 (σὺ κατ’ ἀρχάς, κύριε) und 1,13 (κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου) bedienen diese Motive; ebenso die doxologische Formel in Hebr 2,10. Δι’ ὃν τὰ πάντα καὶ δι’ οὗ τὰ πάντα bedeutet: *Auf den alles zustrebt, durch den wurde es einst auch* (geschaffen). In Hebr 9,2 entspricht das νῦν δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται dem ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων aus Hebr 1,2a.¹⁰⁵⁴

In diesem Zusammenhang gilt es, die Verwendung von Ps 8 durch unseren Vf. im Blick zu behalten; der Psalm dient ihm nicht nur dazu, die *Menschwerdung* Jesu im Schema der *Erniedrigung* und anschließenden *Erhöhung* zu fassen, sondern auch dazu, in der Verbindung von Ps 110,1 und Ps 8,7 durch das Stichwort der *Unterwerfung*, diese Verheißung nicht mehr auf die gegenwärtige Welt (worauf ja ausdrücklich die Zitateinleitung in Hebr 2,5 hinweist) zu beziehen, sondern auf die künftige.

Christologisch gwendet ist es dasselbe Motiv, wenn man den *Anführer* und das *Vollenden* in Hebr 2,10 genauer betrachtet: πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων **τελειῶσαι**. Leiden und deren Bestehen sind der Weg zur Vollendung des Menschensohnes wie auch der Menschenkinder.¹⁰⁵⁵

Jesus als endzeitlicher Apostel und neuer Moses

Jesus in die Reihe der *Propheten* zu stellen, gesteht ihm seine Herkunft von Gott als dessen bevollmächtigten *porte-parole* zu; eine Einsicht, die den Hebr mit dem Zeugnis der Evangelisten verbindet,¹⁰⁵⁶ und sein Wirken und Ende hier wie dort unter dem Vorzeichen eines sprichwörtlich

¹⁰⁵² Gräßer E., Naherwartung Jesu 54.

¹⁰⁵³ Vgl. Hurtado L. W., Lord 126. Ebd. 124: „The eschatological triumph corresponds to and fulfills God’s creation purpose, and so eschatological entities can be referred to as preexistent in various ways.“

¹⁰⁵⁴ Insofern erweist sich auch unser Verständnis von δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας in Hebr 1,2b im Sinne der Zeitläufe als zutreffend.

¹⁰⁵⁵ Beachten wir hierzu auch Hebr 12,2 (τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν) und Hebr 9,26, das seinerseits eine erstaunliche Parallele in 1 Petr 1,20 findet.

¹⁰⁵⁶ Jesus erscheint hier wie auch an anderen Stellen des Neuen Testaments in der Linie der Propheten, deren Schicksal er auch teilt in seinem Sterben in Jerusalem. Siehe Mt 21,11.46; Lk 7,16; 24,19; Mk 6,4par; 14,61; Joh 4,29.44 (Selbstbezeichnung Jesu?); 6,14; 7,40; 10,24; Apg 2,36; 3,22; Eph 2,20 ähnelt Hebr 1,1.2a. Vgl. Hughes P. E., Hebr 36, der Sohn ist Prophet „*par excellence*, whose coming is the culmination of all the prophecies and promises of the past (2 Cor. 1.20).“ Dazu Mack B. L., The Christ 212: „So the claim that Jesus should be counted among the prophets implies nothing more than a validation of his message according to Q.“ Theologiegeschichtlich entspräche dem eine weisheitliche Deutungstradition, die auch dem Hebr nicht fremd ist; vgl. Hebr 1,3; 2,4.

gewordenen Prophetenschicksals¹⁰⁵⁷ zu deuten hilft (vgl. Hebr 11,36-39). Wer Marter und Tod geduldig zu tragen weiß, wird zum Gerechten und Martyrer für die Sache Gottes und mit ewigem Leben belohnt; seit 2 Makk 7 teilen viele (wenn auch nicht alle) im Volk Israel diese Überzeugung.¹⁰⁵⁸

Wie schon in den Überlieferungen der Evangelien ist Jesus nicht einer neben anderen oder unter vielen Propheten, sondern geradezu einzigartig als der Sohn und Erbe in den Weinberg Gottes gesandt.¹⁰⁵⁹ In Hebr 1,2a ist Gottes Sprechen im Sohn auch dessen finale, die Endzeit in Gang setzende Offenbarung. Hebr 1,4 betont ausdrücklich, dass der Sohn qua seines Namens über die Engel erhoben wurde, in Hebr 2,2-4 präzisiert der Vf., dass diese Positionierung auch eine Bedeutung für das Verhältnis zwischen dem Sprechen Gottes im Sohn und dem Logos der Engel mit sich bringt. Insofern ist es nur folgerichtig, dass Hebr 3,1 mit dem *Apostel*-Begriff¹⁰⁶⁰ auf Hebr 1,1.2a rekurriert und die Verse Hebr 3,2ff Jesu Herrlichkeit über jene des Moses stellen, der traditionell mit der Vermittlung des Gesetzes an das Volk assoziiert wird (ὁδὲ bildet die Brücke zwischen Hebr 1,3 und Hebr 3,3). Als *Abglanz der Herrlichkeit Gottes* (vgl. Hebr 1,3) ist Jesus einer größeren Herrlichkeit gewürdigt worden als Mose (vgl. Hebr 3,3).

Das gemahnt zum einen daran, dass auch die Evangelisten (vor allem Mt und Joh) ihren Zeitgenossen Jesus als *einen neuen Moses* präsentieren können,¹⁰⁶¹ und erinnert zum anderen an die Schriftstelle, die sie dazu ermächtigte: Dtn 18,15.¹⁰⁶² Eine Prophezeiung des Volksgründers in der Wüste, die wir an bedeutsamer Stelle im Neuen Testament sowohl in Apg 3,22 als auch in Apg

¹⁰⁵⁷ Lk 11,49ff legt diese Überzeugung – *ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen* – der Weisheit selbst in den Mund, ohne dass wir eine exakte Textquelle dafür namhaft machen könnten. Vgl. Mt 23,27.29.34ff; Lk 11,49-51; 13,34; ferner Mt 5,12; 23,31; Apg 7,52. Jesus weicht dieser Vorherbestimmung nicht aus; siehe Lk 13,33f. Lk 11,49 nennt Propheten und Apostel in einem Atemzug und thematisiert ebenso ein Prophetenschicksal (Lk 10,3; 13,34; siehe Jer 7,25). Lk 11,51 und Hebr 12,24 haben zudem – die Hebr weist Jesu Blut als höherwertig aus – die Kenntnis des nach Rache rufenden Blutes Abels gemein (vgl. Mt 23,35). Ferner Num 12,6-8. Flusser D., *Martyrium* 193f: „Wir haben auch gesehen, wie wichtig der Gedanke des Martyriums der Propheten für das antike Judentum gewesen ist, und wenn Jesus gesagt hat, dass er nach Jerusalem gehe, weil es sich schickt, dass ein Prophet in Jerusalem stirbt, sehen wir, dass die Idee des Martyriums durch Jesus selbst angenommen worden ist.“ Vgl. ferner Joh 10,18; Mt 26,28; Apg 7,52; 1 Thess 2,15f; Röm 6,5-8; 11,3-8; 1 Kor 15,3; Offb 12,10.

¹⁰⁵⁸ Siehe Urga A. G., *Intercession* 83, über 2 Makk 7: „Hence, the seven brothers and their mother function as mediators who interceded by means of martyrdom and prayers so that the people may experience God’s forgiveness and mercy.“ Vgl. Smith W. R., *Christ and the Angels*. Hebrews II. 11-17 74.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Mt 21,38; Mk 12,7; Lk 20,14. Siehe Spicq C., *Hébr* (Sbi) 58: Sohn „ne souligne pas tant l’identité du Révéléateur que la nature et la qualité du «témoin», bien supérieur à quelque prophète“. Vgl. ferner Riggenbach E., Hebr 5; Lünemann G., Hebr 63.

¹⁰⁶⁰ Einen anderen Apostel als Christus selbst kennt unser Text nicht; er scheint auch gänzlich unbekümmert in der Verwendung dieses Wortes, das zumindest für ihn nicht schon anderweitig in Bezug auf den Jüngerkreis Jesu besetzt scheint.

¹⁰⁶¹ Siehe etwa Mt 17,1-9; Mt 23,2; Mk 7,10; Joh 1,17.45; 3,14; 5,45f; 6,14.32; 7,19.22f; 9,28f; Röm 9-11; 1 Kor 10,1-5; Offb 15). Vgl. Hasitschka M., *Die Führer Israels* 121: „Jesus kann somit auch als der von Mose verheißene Prophet betrachtet werden. Die Verklärungssperikope vermittelt jedenfalls die Vorstellung, daß Mose eine (bei Gott) lebende Person ist, die zum Zweck des Zeugnisses für Jesus einen Augenblick lang auf Erden erschienen ist.“ Fossum J. E., *The Name of God* 155, identifiziert ein „Moses pattern“ in den frühjüdischen und frühchristlichen Texten; ähnlich auch Davies W.D., *Bergpredigt* 38.47. Aufgrund von Ex 3,12ff; 4,1ff.28, gelte Mose als der *Apostel Gottes* schlechthin (siehe Fossum J. E., *The Name of God* 147.154; ebenso Meeks W. A., *The Prophet-King* 173.226) und wegen Ps 99,6 und Ex 24,6 würde Moses mancherorts als Priester gelten (vgl. Fossum J. E., *The Name of God* 111), nach seinem Tod wird er den Engeln gleichgestaltet (ebd. 141) und bei den Samaritanern habe er auch Anteil am göttlichen Wesen (ebd. 112). Meeks W. A., *The Prophet-King* 123, nennt Dtn 5,31 den Grund für die Vergöttlichung Mose in der jüdischen Tradition: „Und Du, stell Dich hierher zu mir!“ Vgl. Friedrich, *Art. προφήτης κτλ.* D. (ThWNT VI) 842.

¹⁰⁶² Bereits Jesu Zeitgenossen sahen in ihm einen Propheten (vgl. Mk 6,15; 8,28) und bekannten ihn als von Gott gesandt; für das Bekenntnis in Joh 6,14 („Als die Menschen das Zeichen sahen, das er getan hatte, sagten sie: Das ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll.“) vermisst NA²⁸ eine eindeutige biblische Zitatvorlage, womöglich finden wir sie in Dtn 18,15. Dazu Hasitschka M., *Die Führer Israels* 118: „Im frühen Judentum scheint auch die Verheißung des Mose in Dtn 18,15, daß Gott einen Propheten wie ihn erwecken wird, eine Rolle gespielt zu haben, etwa bei den Samaritanern oder in Qumran (CD 6,7; 4Q175,5-7).“

7,37 wieder rezipiert finden;¹⁰⁶³ zum einen handelt es sich hier um eine Rede des Petrus in der Halle Salomos (Apg 3,11-26),¹⁰⁶⁴ zum anderen um die umfassende Relecture der Heilsgeschichte auf Christus hin, kurz bevor die Vision des Stephanus über den an der Rechten Gottes stehenden Menschensohn ihn zum ersten Martyrer der jungen Kirche machte (Apg 7,1-53).¹⁰⁶⁵ „Sowohl in der Stephanusrede als auch im Hebräerbrief trägt Mose bereits Züge des Christusbildes. In unterschiedlicher Weise schildern beide Texte den Weg des Mose als Vorankündigung des Leidensweges Jesu. Die Stephanusrede erblickt auch hinsichtlich des Rettungsgeschehens in Mose den Vorläufer Jesu.“¹⁰⁶⁶ Den Menschensohn Jesus zur Rechten Gottes stehen zu sehen, ist offenbar zu viel der theologischen Zumutung für die anwesenden Zeitgenossen, die hierin eine nicht zu dulddende Gotteslästerung erkannten.¹⁰⁶⁷

Auch für unseren Hebr hat sich dieses Schriftwort in diesem Menschensohn erfüllt: Wie in Dtn 18,15 finden wir ἀνίστημι in Hebr 7,11 und 7,15; ferner erinnert δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ λαλήσει ebenso an Hebr 1,1.2. Die Formulierung „aus deiner Mitte (ἐκ τῶν ἀδελφῶν; Dtn 18,18), unter deinen Brüdern, erstehen lassen“ fällt ins Auge, wenn wir auf Hebr 1,9; 2,11.17; Hebr 7,5 blicken. Am auffälligsten sind in dieser Hinsicht allerdings die Verse in Hebr 11,26f: Mose hielt die Schmach des Christus für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens (...); er hielt standhaft aus, als sähe er den Unsichtbaren (τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκατέρησε).¹⁰⁶⁸ Der *Unsichtbare* ist im Rückgriff auf den vorausgehenden Vers Hebr 11,26 Christus, der sich Mose bereits zu dessen Lebzeiten (von ferne) zeigte und den er deshalb seinerseits in Dtn 18,15 anzukündigen wusste. Unter der Voraussetzung, dass insbesondere das Redematerial der

¹⁰⁶³ Dazu Hasitschka M., Die Führer Israels 122: „Daß Lukas zweimal aus Dtn 18,15-18 zitiert, zeigt, wie wichtig ihm diese Verheißung des Mose von einem kommenden Propheten ist. Er sieht sie speziell in der Auferweckung Jesu von den Toten erfüllt.“

¹⁰⁶⁴ Wer auf diesen Propheten nicht hört, soll aus dem Volk ausgemerzt werden; siehe Apg 3,22f. Wenn man das Sterben der Wüstengeneration in Ps 95 bedenkt, ist diese Forderung verständlicher; der Hebr hat diesen Aspekt ausformuliert (vgl. Hebr 3f). Die Fortsetzung in Apg 3,24 ist nicht minder interessant im Vergleich mit dem Hebr: Der Text insistiert darauf, dass alle Propheten „diese Tage“ (nicht etwa „den Christus“) angekündigt hatten: Sollten es auch hier die Tage des verheißenen Neuen Bundes wie im Hebr sein? Gegen Ende seiner Ausführungen lässt die Überlieferung Petrus seine Gedanken in Apg 3,25f resümieren. Apg 3,25f: „Ihr seid die Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit euren Vätern geschlossen hat (διέθετο!), als er zu Abraham sagte: Durch deinen Nachkommen sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht erweckt und gesandt, damit er euch segnet und jeden von seiner Bosheit abbringt.“ Auch hier sind – wie im Hebr – die Propheten, die Diatheke Gottes, die Zusagen Gottes an Abraham und die damit einhergehende Entgrenzung Israels auf die Völker hin, die Abkehr vom bösen Tun sowie die Vergebung der Sünden entscheidende und wesentliche hermeneutische Vorzeichen für eine Relecture der Heiligen Schriften und eine Revision der bisherigen Sicht auf die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk.

¹⁰⁶⁵ Der Zusammenhang zwischen Hebr 3 und den vorausgehenden Kapiteln (vgl. Barn 4,14; 1 Clem 51,5) erinnert insgesamt an Apg 7, wo Stephanus in seiner Rede vor dem Hohen Rat zuerst auf den Auszug aus Ägypten unter *Wundern und Zeichen* verweist (7,36), um anschließend (7,38) auf *die Gabe des Gesetzes durch den Engel* zu sprechen zu kommen (siehe dazu Hebr 2,2-4). Wie in Hebr 4,12f wird in Apg 7,38 dieses Wort Gottes an Mose als *lebendiges* bezeichnet (ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα). Genau zwischen diesen beiden Stellen zitiert der Protomartyrer Dtn 18,15. Gegen Ende seiner Rede kommt Stephanus in Apg 7,52ff auf das sprichwörtliche Prophetenschicksal zu sprechen. Seiner Meinung nach haben alle Propheten das Kommen des Gerechten vorhergesagt, den seine Feinde verraten / ausgeliefert und ermordet haben. Am Ende der Stephanusrede erscheint das Gesetz als durch Engel dekretiert.

¹⁰⁶⁶ Hasitschka M., Die Führer Israels 138.

¹⁰⁶⁷ Jesu, den Verurteilten, an Gottes Seite zu sehen und zu bekennen, war das Todesurteil für Stephanus und der Schlussstrich unter eine Debatte, die sich zwar mancherorts noch hinziehen mochte, ob denn der Jesusglaube noch vereinbar sei mit jüdischen Prinzipien (vor allem im Blick auf deren Monotheismus); wenngleich der Ausgang dieses Streits doch bereits sehr früh absehbar war. Siehe dazu Blinzler J., Der Prozess Jesu 173: „Die Mehrzahl der Forscher sieht daher mit Recht in der Hinrichtung des Stephanus einen Akt tumultuarischer Volksjustiz, zu dem die Juden rechtlich nicht befugt waren, den die römische Behörde aber nicht mehr verhindern konnte (...).“

¹⁰⁶⁸ Hebr 11,27 fügt sich zur Definition des Glaubens, die Kap. 11 in Vers 1 vorangestellt wurde: πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Siehe dazu Röm 1,20; Kol 1,15; 1 Tim 1,17. Für den Hebr wie für Paulus in Kol 1,15 ist Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes in unserer Welt, vgl. Hebr 1,3.

Apostelgeschichte ältere Überlieferungen bewahrt, reicht auch der Hebr an dieses Stratum der ersten Generation heran.¹⁰⁶⁹

Gottes Weisheit

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως ist Gottes Sprechen zu den Vätern *in den Propheten*;¹⁰⁷⁰ auch wenn der Hebr im Verlaufe seiner Ausführungen nicht ausdrücklich auf eine σοφία τοῦ θεοῦ¹⁰⁷¹ zu sprechen kommt, so ist sie es doch, die in den Propheten von Geschlecht zu Geschlecht Wohnung nimmt (vgl. Weish 7,27) und ihnen die rechten Worte eingibt.¹⁰⁷² „Prophetisches Bewußtsein und weisheitliche Gelehrsamkeit wurden (...) untrennbar miteinander verflochten. Die Weisen erhielten prophetische Züge, und die Propheten wurden zu inspirierten Weisen.“¹⁰⁷³ In diesem Sinne haben wir den Schlussakkord in Hebr 2,4 (καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν) auch als inhaltliche Ergänzung zu Hebr 1,1 erkannt; die wiederholte Alliteration auf –π ist bewusst gesetzt.¹⁰⁷⁴

Die Weisheit Gottes ist es auch, die nach Auskunft von Lk 11,49 *Propheten und Apostel* zu den Menschen sendet.¹⁰⁷⁵ Hebr 3,1 spricht diese Überzeugung in der Beschreibung *Apostel* dem

¹⁰⁶⁹ Dazu Casey M., Jewish Prophet 105: „The speeches attributed to the apostles in the early chapters of Acts contain a number of early features.“ Bedenken wir in diesem Zusammenhang etwa Mk 12,1-13, das Gleichnis von den Winzern, das wir auch bei Mt 21,33-46 und Lk 20,9-19 finden; oder die schon früh aufkommende Frage in der Jünger- und Zeitgenossenschaft Jesu nach seiner Identität und Bedeutung. Ist er einer der Propheten (etwa Mk 6,15par) oder mehr als diese? Für Erlemann K., Antiochia 118, spiegelt sich die Position der Hellenisten in der Rede des Stephanus. Ebenso Lane W. L., Hebr 65: „One of the significant values of Hebrews is its preservation and development of the insights of the Hellenists.“ März C.-P., Hohenpriester 51: „Viel spricht dafür, dass schon die ‚Hellenisten‘ in Jerusalem das ‚Verhältnis von Jesu Sühnetod und Jerusalemer Tempelkult reflektiert‘ und Jesu Sterben als eschatologischen Jom Kippur verstanden haben.“

¹⁰⁷⁰ Siehe dazu Garuti P., Il prologo 537: „Assieme, i due avverbi sottolineano lo splendore e il limite dell’ Antico Testamento: splendore d’una rivelazione che, divina, non si può dire proprietà di alcuno e di nessun tempo, perché ancora, espressione della *multiforme sapienza de Dio* (cfr. Ef 3,10), sovrabbondante le menti umane. Ma anche il limite, perché, come vedremo, per mentalità dell’autore, ciò che è uno per numero, per qualità unico, definitivo nel tempo, la vince sempre su ciò che è molteplice, ripetibile e provvisorio.“

¹⁰⁷¹ Vgl. Schüssler Fiorenza E., Wisdom Mythology 26f: „Jewish-Hellenistic wisdom speculation conceives of Wisdom as a heavenly figure. She is preexistent, participates in creation, lives in close union with God, and seeks to dwell among men. Especially striking is the variety of sexual images applied to Wisdom. She is mother, wife, lover and beloved, virgin and bride. As such a heavenly figure Wisdom is described for the first time in Job 20 or Prov. 1-9. The preexistence of Wisdom and her participation in the creation of the world and of man is clearly expressed in the Wisdom songs in Prov. 8:22-31; Job 28:25-27; Ethiopian Enoch 42:1-3; Ecclus. 24.1-12; Wisd. of Sol. 7:21-26. The present hiddenness and inaccessibility of Wisdom for man (Job 28:13) is seen in some works as a consequence of the rejection of Wisdom by man (Ecclus. 1:20-32; Eth. En. 42:1-3; 84:3). This hiddenness is however in the apocalyptic texts projected to the end-time (4 Ezra 419; Syriac Baruch 48:36). But not all Wisdom texts maintain that wisdom is completely withdrawn.“ Vgl. OdSal 13,1; 1 Clem 36,2; VitMos II 136ff. Ferner 2 Kor 3,13 (Glanz des Mose); 2 Kor 4,6 (göttlicher Glanz auf Antlitz Christi.).

¹⁰⁷² Vgl. Num 16,28; Weish 7,27; slavHen 39,1-2; SpecLeg I 65; IV 49; 2 Kor 3,5.

¹⁰⁷³ Hengel M., Judentum und Hellenismus 375. Auch Philo identifiziert den Logos mit dieser Weisheit, die in Menschen Wohnung nehmen kann; vgl. Her 205; Som I 108f; Fug 97; All I 65; Conf 146f. Frühjüdische Sophia-Theologie finden wir in Spr 8; Hiob 28; Weish 7,22-8,1; Bar 3; Hen(aeth) 41,9; 42,1-3; 48,7; 94,5. Dazu Berger K., Hintergrund 411: „Bereits im Judentum werden prophetische Gestalten mit Weisheit, Logos, Erzengel und Schöpfungsmittler gleichgesetzt, und zwar Moses und Jakob. Auch Henoch und der Menschensohn werden mit der Weisheit identifiziert.“

¹⁰⁷⁴ Die Formulierung in Hebr 2,4 (σημείους τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς) bezieht sich auf das vielgestaltige Wirken der Propheten in Hebr 1,1 (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως). Dazu Weish 7,27; Gal 3,19; 1 Tim 2,5; Hebr 8,6; 9,15; 12,24.

¹⁰⁷⁵ Siehe Übelacker W. G., Appell 149: „Daß auch Propheten ausgesandt waren, braucht nicht näher erläutert zu werden, weil es sich hierbei um eine allgemeine Vorstellung des Urchristentums handelt.“ Vgl. Mt 23,37par; Lk 13,34.

irdischen Jesus¹⁰⁷⁶ zu und stellt ihn so (zu Beginn eines neuen Abschnittes auf Hebr 1,1 zurückblickend¹⁰⁷⁷) in die Reihe der Propheten und erinnert zugleich an dessen Herkunft aus dem Willen des Vaters (vgl. Hebr 10,5ff). „Die Verbindung zwischen Jesus und der Weisheit war dabei durch die Verkündigung des Irdischen vorbereitet, die ja von der Form her durchaus weisheitlichen Charakter besaß.“¹⁰⁷⁸

Es gibt noch mehr Hinweise darauf, dass die einleitenden Verse des Hebr der Weisheit Gottes verhaftet sind:¹⁰⁷⁹ Hebr 1,3 bemüht in der Wesensbeschreibung des Sohnes (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) Weish 7,26; der Vf. identifiziert Jesus mit der Weisheit Gottes, wenn er ihn in deren Gewänder kleidet.¹⁰⁸⁰ Auch das Motiv der *Reinigung der Sünden* lässt sich weisheitlich lesen (vgl. Spr 1,7; 9,10; Ps 18; Sir 51,20); ein effizienter καθαρισμός ist immer Voraussetzung, um in die Nähe Gottes vordringen zu dürfen.¹⁰⁸¹ Eben dort finden wir den Sohn (zur Rechten der Majestät; Hebr 1,3) als auch die Weisheit (Spr 8,22ff; Weish 9,1-4); beide werden folgerichtig auch als „Kind Gottes“ und „Erstgeborene“ bezeichnet.¹⁰⁸²

Eine Identifizierung Jesu mit der Weisheit Gottes lässt sich auf dem Boden alttestamentlicher Aussagen gut nachvollziehen;¹⁰⁸³ das unterscheidend Neue bleibt, dass auch die Präexistenzaussagen der Sophia Gottes auf Jesus übertragen wurden: Im nächsten Schritt „lag es sehr nahe, daß der erhöhte Gottessohn auch die Schöpfungs- und Heilsmittlerfunktion der jüdischen Weisheit an sich zog.“¹⁰⁸⁴

Der präexistente Schöpfungsmittler

Aus diesen weisheitlichen Motiven abgeleitet zeigt sich der ewige Sohn Gottes auch als Mittler der Schöpfung (vgl. Hebr 1,2f); als solcher gilt er auch unserem Vf. als präexistent (vgl. Hebr 1,10¹⁰⁸⁵).

¹⁰⁷⁶ Dazu Zeller D., Menschwerdung 148: „Natürlich spricht man in der Religionsgeschichte oft von 'Sendung', um das Wirken eines Mannes, z. B. eines Propheten, als gottgewollte Mission erscheinen zu lassen. An sich ist damit noch keine vorherige Existenz des Gesandten bei Gott ausgesagt.“ Siehe eben Hengel M., Chronologie 60f.

¹⁰⁷⁷ Für Robinson D. W. B., The Literary Structure 181f dient der Aposteltitel des Sohnes dazu, in Hebr 3,1 das Ende des ersten Textabschnitts anzusetzen.

¹⁰⁷⁸ Hengel M., Sohn Gottes 116. Siehe dazu etwa Mk 6,2. Eine *Sophia-Christologie* findet sich bereits in Q und bei Mt; vgl. Mack B. L., The Christ 193; ebd. 212: „So the claim that Jesus should be counted among the prophets implies nothing more than a validation of his message according to Q.“

¹⁰⁷⁹ Dazu Costley A., Creation 76: „The LXX Book of Wisdom is relatively close in date to Hebrews, and may be an alternative background text to Philo.“

¹⁰⁸⁰ Vgl. Vanhoye A., Christologia II 50: „Implicite igitur Filius comparatur cum Sapientia.“

¹⁰⁸¹ Sir 24 und Sir 50 versieht ebenso die Gestalt des Hohepriesters mit den Attributen der Weisheit; dazu Fletcher-Louis C. H. T., Worship of Divine humanity 116f. Mit Hegermann H., Schöpfungsmittler 39, der Weisheit kommt hier eine soteriologische Funktion zu. Vgl. Costley A., Creation 77: „Salvation in the book of Wisdom, then, involves God's bringing humanity to the point of realizing the original intentions at creation (...).“ Vgl. dazu Davies W.D., Bergpredigt 47: „Das Ende sollte so sein wie der Anfang.“ Vgl. Jes 9,3-6; Jer 23,5-6; Mal 3,20 Jes 32,17; Sach 9,9f; Eph 2,14; Dan 9,24.

¹⁰⁸² Die Weisheit Gottes ist nicht nur ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου (Weish 7,26), wir finden sie ebenso *an der Seite des Herrn* (Weish 9,4.10; vgl. Hebr 1,3.8f.13), als *himmlische Figur* (Hi 20; Spr 1-9), als *Kind Gottes* (Weish 2,13.16.18; vgl. Hebr 1,2.5f) und als *Erstgeborene* (vgl. Hebr 1,6); vgl. Deichgräber R., Gotteshymnus 153, und ebd. 182f. Anm. 9. Siehe Quaest in Gn IV 97; Fug 50-52.

¹⁰⁸³ Vgl. Schüssler Fiorenza E., Wisdom Mythology 17: „The latest stage identifies him [Jesus] with Wisdom herself is conceived in terms of the relation between the heavenly Sophia and God (Luke 10:21f/Matt. 11:26f).“

¹⁰⁸⁴ Hengel M., Sohn Gottes 113. Dazu DeSilva D. A., Perseverance 88: „The details of the preincarnate life of the Son as agent of creation were filled out by means of this Jewish cultural knowledge about wisdom.“ Jesu Identifizierung mit der alttestamentlichen Weisheit stellt eine „particularly crucial parting of the ways“ (Dunn J. D. G., Partings 231) zwischen dem bisherigen Volk Israel und der sich formulierenden Kirche dar.

¹⁰⁸⁵ Κατ' ἀρχάς in Hebr 1,10 erinnert im Verbund mit dem Verbum θεμελιώω wie zuvor schon ποιέω an die Zeit der Schöpfung zu Anbeginn der Zeit. Ellingworth P., Hebr 127: „κατ' ἀρχάς is a classical synonym, rare in the Greek Bible (Ps. 119[LXX 118]:152) for ἐν ἀρχῇ (Gn. 1:1, Jn. 1:1).“ Bateman H. W., OT 14, Hebr 1,10 sage über den Sohn: „(1) he existed before creation; (2) he was involved in creation; (3) he is Lord over creation (cf.

Bei allen diesen Zuschreibungen geht es dem Hebr darum, die „proximity of the Son to the fount of favor and his efficacy as a mediator of God’s benefits“¹⁰⁸⁶ hervorzuheben; es gibt keine innigere oder größere denkbare Nähe als zwischen dem Vater und dem Sohn (vgl. Hebr 1,4ff; 2,10f).¹⁰⁸⁷ Das wirklich Spannende an diesen Aussagen bleibt, dass sie einer historischen Person gelten, an deren Leben sich viele noch selbst erinnern können bzw. deren Zeitzeugen noch zu befragen sind. „To refer the personification of divine Wisdom to the Torah was one thing. But to refer it to a man of living memory was a significant step beyond.“¹⁰⁸⁸ Jesu schmachvolles Sterben theologisch überhöhende Interpretationen wie etwa die Rede von seiner Verherrlichung und Erhöhung, seiner Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft „did not remove the scandal of his shameful death, but rather deepened it (...).“¹⁰⁸⁹

Col 1:15-20)“. Vgl. ferner Braun H., Hebr 41; Michel O., Hebr 121; Strobel A., Hebr 24; Gräßer E., Hebr I 90. Vanhoye A., Situation 197, hält es allerdings für denkbar, dass sich κατ’ ἀρχάς auf die Fundamente der Erde beziehe und nicht zeitlich zu interpretieren wäre; vgl. Ps 8,29; 89,12; 104,5; Jes 51,13; Jer 31,37; Hiob 38,4-7.

¹⁰⁸⁶ DeSilva D. A., Perseverance 88. Vgl. Kraus W., Präexistenz 149: „Präexistenz im Hebr ist nicht primär als eine temporale Kategorie (das ist sie auch), sondern als ein qualitativer Ausdruck zu verstehen: Gott in Christo.“

¹⁰⁸⁷ Vgl. Brandenburger E., Text und Vorlagen 20: „All diese Bezeichnungen sind in bestimmter Weise sachlich verwandt, bezeichnen jedenfalls alle in gleicher Weise den Anteil am ewigen, präexistenten göttlichen Wesen.“ Dazu Craddock F. B., Hebr 22, im Blick auf V. 2b: „As for the Son, “heir of all things” describes his pre-existent life with God.“ Ebenso Vanhoye A., Situation 69. Dazu Hughes P. E., Hebr 40: „The implication of this doctrine, here and elsewhere, is the priority of Christ to the whole created order, and therefore his pre-existence and co-existence with the Father.“

¹⁰⁸⁸ Dunn J. D. G., Partings 200f. So Hughes P. E., Hebr 53: „It is important to notice that it is the divine Sonship of Jesus that is affirmed.“ Dazu Schüssler Fiorenza E., Wisdom Mythology 36f: „The theologoumena about the preexistence and mediatory activity of Jesus Christ in the creation of the world underline his cosmic sovereignty. This myth, however, lives from the knowledge that this preexistent cosmic lord is the same as the Jew Jesus. This knowledge is expressed in the categories of humiliation and incarnation or with reference to the death of Jesus. The mythological features, however, are so strong that these references to human life of Jesus Christ are in danger of being swallowed up by them, as can be seen in later gnostic writings. Paul already saw this tendency.“

¹⁰⁸⁹ Hengel M., Christological Titles 443. Solch *hobe Christologie* ist nicht zwangsläufig erst eine gedankliche Errungenschaft nachfolgender Generationen christlicher Theologen; sie kann im Gegenteil auch am Anfang der Suche nach Antworten auf die Osterereignisse stehen, die sich in Psalmen, Hymnen und Liedern artikuliert (vgl. Phil 2,9ff; Kol 3,15f; Eph 5,19). Jedenfalls hat der Hebr älteres, zuhandenes, hymnisch-geprägtes Material in Hebr 1,2f in seinen Text eingeflochten.

Exkurs: Zur christologischen Aporie im Hebr

Wie lassen sich dieses κρείττων¹⁰⁹⁰ γενόμενος in Hebr 1,4 und ὧν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ in Hebr 1,3 gedanklich miteinander verbinden? Wie kann jemand, der von Ewigkeit her Abglanz des Vaters ist, zu einem bestimmten historischen Moment einen Namen erben, der ihn über die Engel erhöht?¹⁰⁹¹ „Perhaps it is not too soon to become alert to a tension in the christology of Hebrews (which the author does not attempt to resolve) between what the Son has in pre-existence and what the Son gains by reason of his work of redemption and exaltation to God’s right hand.“¹⁰⁹² Was dem Autor offenbar keinerlei Anlass zu Sorge gab,¹⁰⁹³ empfinden Leser späterer Generationen als immense Herausforderung – womöglich nur auf dem Hintergrund späterer christologischer Erkenntnisse, die der Hebr vielleicht sogar angeregt haben mag, jedoch nicht ausformuliert hatte.¹⁰⁹⁴

Verschiedene Deutungsmuster liegen zur Erklärung einer solchen christologischen Aporie bereit: Zum einen ließe sich mittels einer *Adoptionschristologie*¹⁰⁹⁵ bzw. der Vermutung einer Art *progressiver Sohnschaft*,¹⁰⁹⁶ in der die Bezeichnung „Sohn“ als *funktional* oder *proleptisch* gelten könnte,¹⁰⁹⁷ argumentieren. Zum anderen böten sich Vergleiche mit neutestamentlichen Texten an, die *ringförmig* komponiert wurden.¹⁰⁹⁸ Besonders drastisch erscheinen allerdings die Versuche,

¹⁰⁹⁰ Das Stichwort κρείττων durchzieht den gesamten Hebr; siehe Hebr 1,4; 6,9; 7,7.19.22; 8,6; 9,23; 10,34; 11,16.35.40; 12,24.

¹⁰⁹¹ So Hegermann H., Schöpfungsmittler 123: „Aber die Erhöhungsaussage ist mit der Schöpfungsmittler-Christologie im Grunde nicht zu vereinbaren!“

¹⁰⁹² Craddock F. B., Hebr 22. Ähnlich Braun, Hebr 32. Ähnlich Knox W. L., Divine Hero 234: Die „two conceptions“ der Christologie in Hebr 1 und 2 – Jesus als (göttliche) Weisheit und Logos / Jesus als (irdischer) Messias – können nicht miteinander harmonisiert werden. Dunn J. D. G., Partings 208: „Hebrews contains an amazing mixture of Christology, and not least in the first two chapters.“ Weiten wir mit Moe O., Menschensohn 128, den Blick auf Hebr 2,6ff: „Es fragt sich denn, in welcher Relation der Begriff »der Gottessohn« zum Begriff »der Menschensohn« steht.“ Ferner Weiss B., Hebr 43: „Den Thronszitz Gottes theilen und damit an der göttlichen Würdestellung theilnehmen, kann für das monotheistische Bewusstsein nur, wer selbst uranfänglich göttlichen Wesens war.“ Oder Ulrichsen, J. H., Διαφορώτερον ὄνομα 66f: „Man erbt jedoch nicht den Namen ‘Sohn’. Man ist oder man ist nicht Sohn ... Christus ist Sohn von Natur, wie es in 1,2 gesagt und in der εἰκὼν-Vorstellung in 1,3 ausgedrückt wird. Was man erbt, ist der Name des Vaters und eventuell seine Stellung.“ Kübel R., Hebr 93, verweist das Dilemma an die Dogmatik, wenn er von einer Veränderung bloß der Erscheinung, nicht auch der Natur spricht. Zum Erben eines Namens vgl. Sir 15,6; Spr. 3,35; Sir 4,13.

¹⁰⁹³ Siehe Meier J. P., Structure 186f: „Unfortunately, the author of Hebrews never explains in detail how this sonship can be realized progressively through the stages of the saving drama without any attenuation of the truth of 1,2-3a. He never seems to sense our problem.“ Ebenso Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 602: „Our author, like other N.T. writers, is not conscious of any threat to monotheism in his Christology.“

¹⁰⁹⁴ Vgl. Hurst L. D., Christology 155: „the entire chapter [Hebr 1] has too often been read in the light of Nicea and Chalcedon.“ Dazu Bauckham R., Jesus 249: „These are straight contradictions that cannot be understood other than by a notion of two natures at least embryonically related to that of later patristic Christology.“ Vor allem Backhaus K., Per Christum 271: „Es steht außer Frage, daß sich diese polare Christologie auf dem Weg zur Christologie des *vere Deus / vere homo* des Chalcedonense bewegt.“

¹⁰⁹⁵ Etwa Strobel A., Hebr 22: „Die Ausführungen lassen [allerdings] erkennen, wie sehr hier bei allem Wissen um die erkannte Vorzeitlichkeit des Sohnes adoptianisch gedacht ist.“ Zenger E., Jesus 33: Das „Heute“ aus Ps 2,7 in Hebr 1,5 wäre der Tag seiner Inthronisation im Sinne einer Adoption durch Gott. Schunack G., Hebr 23, vermutet, Ps 2,7 wäre im profanen Bereich eine Formel der Legitimierung „nebenehelicher“ Kinder gewesen.

¹⁰⁹⁶ Siehe dazu Lane W. L., Hebr I 26: „It was apparently the writer’s conviction that although Jesus was the pre-existent Son of God (cf. 5:8, *καίπερ ὧν υἱός* ‘although he was the Son’), he entered into a new dimension in the experience of sonship by virtue of his incarnation, his sacrificial death, and his subsequent exaltation. This new dimension finds expression in the legal formula of recognition, ‘You are *my Son*.‘“ Ellingworth P., Hebr 105, spricht von einer Rückkehr in seinen „Sohn“-Status so, als wäre er jetzt „mehr Sohn“ als zuvor, meint aber schließlich ebd. selbst: „but it is difficult to find a firm basis for such statements in the text.“

¹⁰⁹⁷ So Gräßer E., Hebr I 56.

¹⁰⁹⁸ Siehe Schille G., Hymnen 47: „Weil oft die Herkunft des Erlösers aus göttlicher Sphäre und seine Rückkehr dorthin erzählt werden, berührt sich der Schluß mit dem Anfang (Ring-Komposition). Doch liegt der Ton des Liedes zumeist auf dem Sieg und darum auf dem Liedschluß, der mitunter die Verleihung eines neuen, größeren Namens berichtet.“ Talbert C. H., Myth 437: „The christology of the *Epistle to the Hebrews* follows a pattern of pre-existence-

solcherart als miteinander konkurrierend interpretierte „Schichten“¹⁰⁹⁹ unseres Textes text- bzw. literarkritisch voneinander zu scheiden.¹¹⁰⁰

Als Indikator für eine zugrunde liegende Ringkomposition in Hebr 1,1-4 gilt oftmals die Abfolge der verschiedenen Verbmodi,¹¹⁰¹ denn die theologische Reflexion des Jesu Widerfahrenen führe zur Erkenntnis seiner eschatologischen Relevanz und – damit unmittelbar verbunden – seiner protologischen Dignität.¹¹⁰² Insbesondere die Präsens-Partizipia in Hebr 1,3 begreifen manche Exegeten als Hinweis auf die Präexistenz des Sohnes.¹¹⁰³

J. P. Meier hat für Hebr 1,1-4 eine Ringstruktur vorgeschlagen, die in 7 Stationen voranschreitet, um von der Erhöhung ausgehend wieder in der Erhöhung zu enden: „It is this ring structure that is the key to the movement of the author's Christological thought in 1,2b-4. Without it one misses the retrogressive and then progressive flow of designations. It may be that many commentators on Hebrews have been puzzled by the exact import of the string of designations in 1,2b-4, especially in relation to the whole of chap. 1, precisely because they have not grasped the ring structure, which the author is using.“¹¹⁰⁴

Hebr 1,1 Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις

2a ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ,

2b ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων
δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας

3 ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ
χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ
φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ
καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος

ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς
4 τοσοῦτ' κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων
ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα

1. Erhöhung
2. Schöpfung
3. Präexistenz
4. Schöpfungserhalt
5. Tod + Eintritt ins himml. Heiligtum
6. Erhöhung
7. Ergebnis der Erhöhung

descent(redemptive-activity)-ascent(redemptive-activity)-parousia.“ Vgl. Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1 Tim 3,16; Röm 1,3f. Siehe dazu Weiss H.-F., Hebr 144; Attridge H., Hebr 41; Lünemann G., Hebr 71; Zimmermann H., Bekenntnis 57. V. a. Käsemann E., Gottesvolk *passim* plädierte für diese Lösung im Kontext seiner Vorstellung eines unserem Autor geläufigen gnostischen Erlösermythos; vgl. dazu Schenke H.-M., Erwägungen 422.432. Ferner Apg 14,8-18; die 4. Ekloge Vergils; Sir 24; Bar 3,27-4,4; Weish 9,10; 2 Esra 5,9f; ApcBar(syr) 48,36; Hen(aeth) 42,1f. Dazu Klauck H.-J., Religion 290ff.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Zimmermann H., Hohepriester-Christologie 26: „Mit Hilfe der traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise läßt sich nämlich zeigen, daß die verschiedenen Aussagen verschiedenen Schichten des Briefes angehören, die sich gut voneinander abheben lassen.“ Siehe Ebd. 43 und ders., Bekenntnis 36: Die Aussagen über das Hohepriestertum wären nicht einheitlich: „Es zeigen sich nicht nur Nahtstellen und Brüche im Gedankengang, sondern »auch eine Reihe von Inkongruenzen« und vor allem verschiedenartige theologische Auffassungen.“ Attridge H. W., Hebr 54: „This tension raises in acute form the question of the coherence of the text's christology.“ Ähnlich Schille G., Hohepriesterlehre 84: „Einem merkwürdigen Wechsel von vergleichenden und deduktiven Stücken korrespondiert eine Reihe seltsamer Brüche in der Argumentation.“

¹¹⁰⁰ Vgl. Meier J. P., Structure 185: „The clash is the result of two different streams of Christological traditions flowing into one channel. What the author is doing is bringing together in one periodic sentence a Christology of preexistent Wisdom (e.g., Phil 2,6; John 1,1) and a Christology of Jesus who is enthroned as Son or Lord at the time of his resurrection/ascension (e.g., Rom 1,4; Acts 2,34-36; 13,33; Phil 2,9-11).“ Vgl. Gräßer E., Hebr I 74.76; Garuti P., Due cristologie *passim*; Schenke H.-M., Erwägungen 428.

¹¹⁰¹ Beachte Karrer M., Hebr 111: „Der Tempuswechsel ... deckt das nicht, sondern zwingt im Folgenden zu einer differenzierten Erklärung.“ Ebd. 120: „Zur Zeitabfolge werden sie [die Aussagen in V. 3cd] lediglich, wenn wir die größere, überlegene Zeit des Himmels hintanstellen.“

¹¹⁰² Vgl. Weiss B., Hebr 43, der Text zeige „wie das christliche Bewusstsein von der Tatsache der Thronbesteigung Christi zur Glaubensaussage über sein ewiges Wesen aufstieg.“ Vgl. Strobel A., Hebr 22; Gräßer E., Hebr I 56ff.65; Weiß H.-F., Hebr 135.142.144; Mußner, Handeln Gottes 14.

¹¹⁰³ Vgl. Montefiore H. W., Hebr 34: „The present tense denotes his eternal nature.“; Meier J. P., Structure 180: „Amid this string of discrete past actions, the present stative participle *ὢν* stands out like a metaphysical diamond against the black crepe of narrative.“ Soden H. v., Hebr 20, seine Einsetzung in V. 4 gelte „seit dem Augenblick, da er ins Dasein trat“. Weiss H.-F., Hebr 153, erblickt in ἔθηκεν in V. 2a ein „Perfekt“ analog zu jenem in Hebr 1,4. Siehe ferner Braun H., Hebr 25; Kübel R., Hebr 92.

¹¹⁰⁴ Meier J. P., Heb 1,1-14 189; vgl. ebd. 168-189. Craddock F. B., Hebr 21, favorisiert demgegenüber einen Dreischritt „Präexistenz – Inkarnation – Erhöhung“.

Bei diesem Vorschlag bleiben allerdings die Vv. Hebr 1,1 und 2a unbedacht; auch V. 3c ist in seiner für den Hebr theologischen Brisanz nicht ausreichend gewürdigt.

W. L. Lane argumentiert m. E. vergleichbar: „The framing statements (A A') enunciate emphatically the theme of supreme revelation through the Son. The core of the exordium (B C C' B') describes Jesus in an arresting way as the royal Son, divine Wisdom, and the royal Priest.“¹¹⁰⁵

A	Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις
	ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ
B	ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων
C	δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·
C'	ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ
	φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ
B'	καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος
	ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς
A'	τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων
	ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα

Die Parallelisierung der Verse 1 und 4 erinnert aber an jene Textkonjektur, die in V. 1 „Engel“ anstelle von „Propheten“ las.¹¹⁰⁶ Die Inklusion κληρονόμον – κεκληρονόμηκεν kommt ebenso wenig zu tragen; die verschiedenen Kasus der Relativanschlüsse werden kaum berücksichtigt und das Partizip ποιησάμενος findet keinerlei Entsprechung im Abschnitt B.

Ebenso problematisch scheint der Vorschlag von P. Ellingworth:¹¹⁰⁷

A.	ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων	[enthronement]
B.	δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας	[action in the universe]
C.	ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης	[relation to God]
C'.	καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ	[relation to God]
B'.	φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ	[action in the universe]
	καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος	[reason for]
A'.	ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς	[enthronement]

Anders als in unseren modernen Sprachen erfüllen die Verbmodi des Griechischen eine davon zu unterscheidende Aufgabe. „Die ursprüngliche Funktion der sogenannten Tempusstämme des Verbums war in den indogermanischen Sprachen nicht die von Zeitstufen (Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft), sondern die von *Aktionsarten* (Arten der Handlung) oder *Aspekten* (Betrachtungsweisen)“.¹¹⁰⁸ „When a speaker chooses the internal viewpoint of the present, he signals a focus on the details of the occurrence. (...) The aorist, on the other hand, looks at the occurrence in summary without attention to the details. But often it is valuable to inquire from context whether the occurrence itself is a single, specific act or a series of actions done at various times but narrated without emphasis on the repetition.“¹¹⁰⁹

Für den Text in Hebr 1,1.2a bedeutet das: „The aorist tense, used both of God's speaking by the prophets (λαλήσας) and also of his speaking by Christ (ἐλάλησεν), indicates that God has finished speaking in both cases.“¹¹¹⁰ Die Perfektform in Hebr 1,4 betrachtet demgegenüber ein abgeschlossenes, zurückliegendes Ereignis unter dem Aspekt seines (anhaltenden) Resultates und

¹¹⁰⁵ Lane W. L., Hebr I 6f.

¹¹⁰⁶ Vgl. Attridge, Hebr 35 Anm. 2. Siehe dazu Fossum J. E., The Name of God 148.

¹¹⁰⁷ Siehe Ellingworth P., Hebr 95. Ähnlich Hughes P. E., Hebrews 49 Anm. 26.

¹¹⁰⁸ BDR¹⁷ § 318. Vgl. dazu etwa Moffatt J., Hebr 5: „It is the fact of this position, not the time, that the writer has in mind, and we cannot be sure that this 'appointment' [in V. 2b] corresponds to the elevation of v.³ (ἐκάθισεν)“.

¹¹⁰⁹ Fanning B.M., Approaches to Verbal Aspect 54. Dazu Garuti P., Il prologo 539: „Il participio aoristo dice solo anteriorità dell'azione rispetto a quella espressa dal verbo finito, l'indicativo dice, invece, azione passata, concepita come puntuale: un'ulteriore determinazione dell'unicità della rivelazione in Cristo, rispetto all'Antico Testamento.“ Ferner Richardson Chr. A., Pioneer and Perfecter 34. Vgl. Stolz L., Höhepunkt 26: „Eine rhetorische Funktion gewisser Präsensstellen ist durchaus nicht auszuschließen.“

¹¹¹⁰ Hughes P. E., Hebr 37 Anm. 6.

„introduces a change of viewpoint.“¹¹¹¹ Deshalb finden wir auch am Ende von Hebr 2 (vgl. Hebr 1,13; 2,17f) ein Imperfekt und Perfekt aufeinander folgend; auch hier geht es um den Aspekt der anhaltenden Wirkung des Tuns Christi.¹¹¹² Mit Vers Hebr 1,4 endet das Exordium des Textes; die Nennung eines *Namens* (der als solcher zunächst gar nicht genannt wird) gemahnt nicht nur an den Philipperhymnus (Phil 2,5-11), sondern auch an Namensspekulationen resp. -deutungen,¹¹¹³ wie sie auch zu Jesu Eigennamen früh im Umlauf sind: Gott *rettet*, indem er von Sünden reinigt (Mt 1,21; dazu Lk 1,31f; 2,21; vgl. Hebr 2,10ff).¹¹¹⁴

Wenn man allerdings genauer hinsieht, dann thematisiert der Philipperhymnus nicht eine Ringstruktur in jenem Sinne, dass der Ausgesandte am Ende seines Weges in genau dieselbe Ausgangssituation wieder zurückkehrt. Er hat im Gegenteil seinen Lauf vollendet (vgl. Hebr 2,8ff), indem er einen höheren Status einnimmt als zuvor (vgl. Hebr 1,4ff); ebendies will ja die Verleihung eines neuen Namens zum Ausdruck bringen.¹¹¹⁵ Hinzukommt der Aspekt der Proklamation des Sohnes vor aller Welt (vgl. Hebr 1,6; 2,5); er tritt in die Öffentlichkeit (vgl. Hebr 2,8.14ff), um den Willen des Vaters zu erfüllen (vgl. Hebr 10,5ff) und eine neue Epoche der Heilsgeschichte einzuläuten (vgl. Hebr 1,8; 8,13), die auf die Endzeit als Vollendung der uranfänglichen Intention Gottes abzielt (vgl. Hebr 8,5ff; Jer 31,31ff).¹¹¹⁶ Das absolut Neue und mit dem Beginn der Geschichte der Rettung (vgl. Hebr 2,3) unvergleichliche ist einerseits (für Paulus im Philipperhymnus), dass „jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes, des Vaters“, und andererseits (für den Autor des Hebr): Dieser ist der Anführer und Vollender, der Sohn und Hohepriester, der ein für alle Mal die Sünden getilgt und in unserer Reinigung den Zugang zum Vater durch den Vorhang hindurch (= durch seine Selbstaufgabe am Kreuz) erschlossen hat. Sein Blut kommt uns zugute. „Cette proclamation de l’abaissement du Sauveur suivie d’une exaltation extraordinaire qui entraîne sa royauté sur le monde entier, est analogue à celle de Philip. II, 6-11.“¹¹¹⁷

Das tatsächlich Problematische am Hebr ist weder die Frage, wie zwei in unserer Wahrnehmung widersprüchliche christologische Konzepte miteinander in Einklang gebracht werden können,

¹¹¹¹ Ellingworth P., Hebr 103. Beachte Porter S. E., In Defence of Verbal Aspect 44f: „I am in no way saying that time is unimportant. I am saying two things. The first is that when Greek speakers used a verb they had something other than temporal categories in mind with regard to what the verb form itself meant. ... The second is that users could speak of when processes occurred, but they did not use verb forms alone to do so. They instead used various other tools in their language. For example, they would use deictic indicators such as a temporal words or they would use discourse features, such as the type or kind of discourse.“

¹¹¹² Vgl. Ellingworth P., Hebr 131: Der Unterschied im Tempus der Verba in den Vv. 5 und 13 (εἰπέν / εἰρηκέν) „suggests that the author is now less interested in the single event of Christ’s exaltation than in the period inaugurated by his sitting at God’s right hand ... In grammatical terms, the perspective is now no longer punctiliar but durative (BD §318).“ Vanhoye A., Situation 124f, ergänzt: „Les temps utilisés varient. Ici, le verbe grec est à l’aoriste, temps qui indique un fait historique bien défini, apte à servir de base à l’argumentation. [...] Ensuite, le verbe «dire» est mis au présent (1,6.7), qui actualise la parole citée. Pour conclure (1,13), le verbe sera repris au parfait grec, qui exprime la persistance du fait établi.“ Vgl. Morris L., Hebr 15.

¹¹¹³ Siehe dazu Fossum J. E., The Name of God 24: Gottes Name „denotes God’s own nature“. Ferner ebd. 180: Das erschaffende Wort (vgl. Hebr. *jehi*) wäre der Name Gottes selbst (vgl. Hebr. *Jahwe*); in der frühen Kirche gäbe es eine „Christologie des Namens“, die auf den Namen *Sohn* zielen würde. Ferner Danielou J., Théologie 235ff, der zum *Namen* an Ex 23,21; Dtn 12,11 und Tob 8,5 erinnert. Ebd. 236: *Name* meine „un équivalent sémitique de ce que sera l’ὄνομα divine pour les Grecs.“

¹¹¹⁴ Vgl. Hurtado L. W., Lord 392: „Hence, etymologically ‘Jesus’ means something like ‘God (*Yahweh*) saves’; Matthew 1:21 confirms that in some early Christian circles with strong Jewish Christian influences this etymology was known and seen as highly meaningful.“ Siehe ebd. 52. *Rettung* finden in Hebr 1,14 im Verbund mit erben / Erbschaft finden.

¹¹¹⁵ Dazu Walter N., Geschichte 286: „Das Lied meint also nicht die Rückkehr des Sohnes in den Ausgangsstatus, sondern ausdrücklich und betont die Verleihung neuer Macht.“ Siehe Jervell J., Imago Dei 214: „Hier [bei 2 Kor 4,4ff] ist darauf zu achten, dass nur der erhöhte, auferstandene, himmlische Christus die Eikon Gottes ist.“

¹¹¹⁶ Siehe Bousset W. / Gressmann H., Religion 505: „zu einer neuen Weltzeit gehört ein neuer göttlicher Herrscher.“

¹¹¹⁷ Spicq C., Hebr II 29.

noch wie es möglich war, ein konkretes Individuum rezentester Vergangenheit zu einem *Sohn Gottes* zu stilisieren.¹¹¹⁸ Das ist weder neu noch einzigartig, bedenkt man, wie oft im Alten Testament von einem *Sohn Gottes* entweder als König¹¹¹⁹ oder als Volk Israel in seiner Gesamtheit die Rede ist oder aber die Umwelt des Neuen Testaments zur Vergöttlichung eines Potentaten bloß ein entsprechendes Dekret oder den Tod desselben benötigte.¹¹²⁰ Vielmehr ist die Intensität dieser Identifizierung des ewigen Logos mit der Menschennatur Jesu zu begründen (vgl. Hebr 2,14 παραπλησίως), die weder bloß äußerlich noch nur zum Schein angenommen wurde (das wäre der göttliche „Normalfall“ in der Antike),¹¹²¹ sondern Leiden und Sterben am Kreuz notwendigerweise miteinschloss. „Fast möchte man den ganzen Hebräerbrief als eine großartige Entfaltung des schon im Philipperhymnus angelegten christologischen Themas betrachten. Es ist eigenartig, dass gerade dort, wo die Gottessohnschaft und Präexistenz des erhöhten Sohnes besonders hervorgehoben werden, zugleich auch die Schmach seiner Passion im Mittelpunkt steht.“¹¹²²

Die umfassende Menschheit des ewigen Sohnes ist die Crux dieser Gläubigen der Hebräerbriefgemeinde; dass der Sohn *Gott* ist, dünkt sie selbstverständlich. Insofern ist unsere heutige Zugangsweise jener der antiken Hörer diametral entgegengesetzt: Unsere Frage wäre, wie ein Jesus von Nazaret Gott genannt werden könne;¹¹²³ nicht, wie Gott sich in einem Jesus von Nazaret – noch dazu, wenn man dessen Lebensende betrachtet – wiederfinden ließe.¹¹²⁴

Eine *hohe Christologie* von einer *niedrigen* scheiden zu wollen und in ersterer eine Weiterentwicklung der zweiten als Kriterium der Datierung neutestamentlicher Texte und der Zuordnung ihrer Autoren sehen zu wollen, entspricht nicht der Realität christologischer Denkprozesse in ihrer Genese und Entwicklung. „The earliest Christology is already the highest Christology.“¹¹²⁵ Unser

¹¹¹⁸ Vgl. Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebr 597: „First-century man had little difficulty in believing in saviors, redeemers, and revealers who were more than human. The startling and difficult teaching of Christianity was that such a being had lived a genuinely human life within the memory of men, and that he had been tempted, had suffered, and had died on a cross. How was this to be reconciled with faith in One who shared the power and even the nature of God?“ Jesus wird im Neuen Testament nur selten direkt und unmissverständlich als „Gott“ bezeichnet (siehe Joh 1,1ff; 17,5; 20,28; Phil 2,6; Kol 1,15; 1 Joh 5,20).

¹¹¹⁹ Wie einst der israelitische König als Platzhalter Gottes dessen Attribute an sich ziehen konnte, so nennt der Vf. nun den Sohn ebenso *Gott*. Zum einen hat der Hebr keine Scheu, Ps 44,7ffLXX auf Jesus zu wenden, zum anderen bleibt dies im Hebr singulär: Die Anrede mit κύριος ist für Jesus hier geläufiger. Siehe Hurtado L. W., Lord 108: „In Roman-era Greek, *kyrios* was used to refer to and address someone in a variety of socially superior positions. (...) It also came to be used for the Roman emperor, more in the eastern provinces where traditions of divine kingship were strong and cultic devotion to the living emperor (and not only the deceased ones) was more acceptable than in the West.“ Ebd. 109: *Kyrios* wäre zudem in den griechischen Übersetzungen der hebräischen Bibel „a substitute for divine name“ und für Jahwe. Ferner ebd. 183.

¹¹²⁰ Dazu Casey M., Jewish Prophet 115.

¹¹²¹ Vgl. Schunack G., Der Hebr 31: „Das Gewicht fällt auf die Erniedrigung des Erhöhten. Das ist nicht nur eine homiletische, seelsorgliche Anwendung von Christologie. Vielmehr kommt damit der Grundzug des einheitlichen Geschehens von Erniedrigung und Erhöhung, der Grund des Heils, als das Ereignis der Gnade Gottes im Todesleiden Jesu zugunsten eines jeden ans Licht.“ Hegermann H., Schöpfungsmittler 118: „Gerade diese wahre Menschheit des Erlösers, nicht seine Gottheit, ist denn auch das Problem der hellenistischen Christologie. Schon der Hymnus in Phil 2,6ff. bemüht sich, die volle Menschheit Christi in seiner Erniedrigung festzustellen (V. 7).“

¹¹²² Hengel M., Sohn Gottes 135. Dazu Zeller D., Menschwerdung 174: „Die Gemeinde, die den Phil-Hymnus sang, und Paulus selber schauen auf das schimpfliche Ende des Gottessohnes am Kreuz und suchen es verständlich zu machen als letzte Konsequenz der Selbstentäußerung eines Gottgleichen, wobei sie die species mortalis, in die sich sonst schon einmal Götter zu hüllen pflegen, wörtlich nehmen.“

¹¹²³ Vgl. Smith R. H., Hebr 44: „Were not these earthly experiences of lowliness and temporality weighty arguments against the Son's superiority?“ Ebenso Karrer M., Hebr 175: „Was V. 10 als Gott angemessen deklariert, ist es für die antike Welt nicht. Sie trennt die Himmlischen von Leid, Not und Schmach der Menschen und fragt: Muss ein hoher Anführer der Rettung wirklich gemindert werden?“ Ferner Spicq C., Hebr II 29.

¹¹²⁴ Dazu Berger K., Theologiegeschichte 746: „Mit der Wirklichkeit seines Leidens stand auch seine Göttlichkeit auf dem Spiel.“

¹¹²⁵ Bauckham R., Jesus X. Ebd. 235 ergänzt der Vf. den nicht unerheblichen Zusatz „*in nuce*“. Siehe dazu Fabry H.-J. / Scholtissek K., Der Messias 66: „Die hohe Christologie ist deshalb kein »Spätprodukt« einer sich über mehrere Generationen hinziehenden schrittweisen Entwicklung, sondern vom Osterglauben her sehr früh artikuliert und

Vf. des Hebr hat solcherlei „tension in the christology“¹¹²⁶ anders als wir Heutigen offenkundig nicht empfunden; er sieht keinerlei Veranlassung „[to] attempt to resolve it.“¹¹²⁷ „The fact of the matter is that a certain first century Christian author, steeped in Alexandrian-Jewish theology, was able to integrate speculation about eternal existence and relationship with God into more traditional and historical NT affirmations about Jesus Christ.“¹¹²⁸

Die Rede von einem „Sohn Gottes“ stellt das einzigartige göttliche Sein nicht infrage.¹¹²⁹ Philo von Alexandrien nennt den Logos in Som I 239 δεύτερος θεός bzw. in Som I 215 und Conf 146 „Erstgeborener“ (vgl. Hebr 1,6). Er und seine Zeitgenossen können besonders herausragende Menschen mit solch Terminologie bedenken, ohne deshalb der Einzigkeit Gottes Gewalt anzutun.¹¹³⁰ Für Philo – und womöglich auch für den Hebr – ist nur „der Seiende“ ein zutreffender Gottes-Name; κύριος und θεός hingegen „sind nur Ausdruck der göttlichen Kräfte, und zwar Gottes herrscherlich-richterlichen und gütig-vergebenden Gewalt.“¹¹³¹

„The key features of the unique identity of God are these:
God is the sole Creator of all things
(all others are created by God)
God is the sole sovereign Ruler over all things
(all others are subject to God's rule)
God is known through his narrative identity
(i.e. who God is in the story of his dealings with creation, all the nations, and Israel)
God will achieve his eschatological rule
(when all creature acknowledge YHWH's sole deity)
The name YHWH names God in his unique identity
God alone may and must be worshipped
(since worship is acknowledgement of God's sole deity)
God alone is fully eternal

verkündet worden.“ Hurst L. D., Christology 163: „That two types of Christology (known by the labels 'low' and 'high' and 'functional' and 'ontological') developed side by side within early Christianity must be remembered.“

¹¹²⁶ Craddock F. B., Hebr 22.

¹¹²⁷ Ebd.

¹¹²⁸ Meier J. P., Structure 181.

¹¹²⁹ Schon Dalman G., Die Worte Jesu I 223: „auch bei messianischer Auslegung wird ein Israelit die Bezeichnung ‚Sohn Gottes‘ immer nur als ein Bild aufgefaßt haben“. Dunn J. D. G., Partings 171: Sohn Gottes „was not necessarily a title of divinity.“ Hengel M., Christuslied 403: „Die wichtigsten christologischen Titel und Prädikate wie »Sohn Gottes« (Ps 2,7; vgl. 89,28: Erstgeborener), »Herr« (Ps 110,1), ja selbst »Gott« (Ps 45,7) und die Präexistenz (Ps 110,3 LXX in Verbindung mit Prov 8,22ff) waren bereits in der Liedersammlung Israels vorgegeben bzw. präformiert.“ Moffatt J., Hebr 6: „The unique relation of Christ to God is one of the unborrowed truths of Christianity, but it is stated here in borrowed terms.“

¹¹³⁰ Vgl. Schüssler Fiorenza E., Wisdom Mythology 37: „Just as Philo identifies Moses with the preexistent Logos and stresses his exaltation as king and god, so too do the early Christian hymns speak of Jesus Christ in mythological language in order to emphasize his universal importance.“ Dazu Collins J. J., Powers in Heaven 19: „In the *Melchizedek Scroll*, in any case, he is *Elohim*, god or divine being, and not *adam*, or human.“ Hengel M., Christuslied 403: „Diese Titel und Motive erscheinen dann auch in den »neuen messianischen Psalmen«. Ihr Anteil in der christologischen Lehr- und Bekenntnisbildung kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Ihre Wirksamkeit markiert die »Einzigartigkeit« der »apostolischen Zeit«. Wahrscheinlich ist das christologische »Florilegium« Hbr 1,5-14 dazu 2,5-8.11f mit insgesamt acht auf Christus bezogenen Psalmzitaten ein späterer Reflex dieser frühen urchristlichen messianisch-eschatologischen Deutung des alttestamentlichen Psalters auf Christi Heilswerk und Würde, die in einer für uns heute eher bedenklich erscheinenden, in Wirklichkeit jedoch bewundernswürdigen Kühnheit geschah.“

¹¹³¹ Lichtenberger H., Hellenisierung 301. Vgl. Mut 11ff. Bieler L., ΘΕΙΟΣ ANHP 10: „Drei Stände sind für Homer θεῖοι: Helden und Könige, Herolde, Sänger. (...) Bei allen drei Gruppen von Menschen ist die Bezeichnung θεῖος sehr verständlich: Helden und Könige sind göttlichen Ursprungs; göttliche Kraft wirkt in den Helden und Götter sind ihre Schützer; der König zumal ist Träger des Mana, einer übernatürlichen, jedenfalls der Sphäre menschlicher Willkür entrückten Kraft.“ Vgl. Bauckham R., Jesus 235: „A Christology of divine identity thus offers a way beyond the misleading alternatives of functional Christology or ontological Christology.“

(self-existent from past to future eternity).“¹¹³²

In all diese „key features“ dringt sukzessive die Christologie der Kirche vor und beschreibt sie neu unter dem Vorzeichen des Kommens des Sohnes in diese Welt. Für die Gottes-Eiferer der Zeit musste dies – vor allem das Bekenntnis zu Jesus als dem zu Gott Erhöhten (vgl. Apg 7,55f) – zwangsläufig einen Angriff auf die alleinige Souveränität und Herrschaft Gottes darstellen, der schnell in eine handfeste Verfolgung der christlichen Gemeindemitglieder umschlagen sollte; vor allem dann, wenn mit einer solchen Annäherung des Sohnes an den Vater auch dessen kultische Verherrlichung einherging.¹¹³³ Die Christgläubigen selbst allerdings sahen sich mit ihrer im Hebr formulierten Neudeutung der bisherigen Glaubens- und der Heilsgeschichte unverändert fest auf biblisches Fundament gegründet (vgl. Hebr 11). Eine *christologische Aporie* empfand sie zu keinem Zeitpunkt:¹¹³⁴ „Early Christianity, very consciously using this Jewish theological framework, created a kind of Christological monotheism by understanding Jesus to be included in the unique identity of the one God of Israel.“¹¹³⁵ In diesem Sinne gilt ihr kultisches Handeln stets und ausschließlich Gott als dem Vater, der in seinem Sohn zugunsten seines Volkes wirkt (vgl. Hebr 2,12; 13,15).

¹¹³² Bauckham R., Jesus 234. [Formatierung im Original.] Ferner Ebd. IX: „Working on the key category of the *identity* of the God of Israel – which appropriately focuses on *who* God is rather than what divinity is – I show that early Judaism had clear and constant ways of characterizing the unique identity of the one God and, thus, distinguishing the one God absolutely from all other reality.“

¹¹³³ Collins J. J., Powers in Heaven 9: „For most Jews, the scandal of Christianity was the worship of the man Jesus. Yet Christianity began as a Jewish sect, and we should expect that it was in some way continuous with its Jewish matrix.“

¹¹³⁴ Dazu Bauckham R., Jesus 236: „(...) Hebrews situates itself within this Christological focus especially on psalms [insbes. Ps 110; 2; 8], making the more traditional christological reading of certain psalms the basis for its more creative developments in interpreting these same psalms and others.“ Ebd. IX: Halbgöttliche Mittlerfiguren als Schlüssel zur Christologie zu postulieren, ist für ihn „largely mistaken“.

¹¹³⁵ Bauckham R., Jesus 234.

Erhaben über die Engel und ihr Wort

Die neue Gewichtung des Gesetzes innerhalb der Heilsgeschichte (vgl. Hebr 2,2) bringt der Vf. bereits in Hebr 1,4 auf den Punkt, wenn er den Sohn als κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων bezeichnet. Obschon den Engeln im Plan Gottes ein spezifischer Auftrag zukommt (vgl. Hebr 1,14; 2,2), hat ihr Wort offenbar nicht zu jener Rettung geführt, die vielmehr vom Herrn selbst ihren Ausgang nahm (siehe Hebr 1,12.a: ὁ θεὸς λαλήσας [...] ἐλάλησεν; Hebr 2,3: σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου).

Mit den Worten von Dtn 32,43LXX / Ps96,7LXX ordnet der Vf. in Hebr 1,6b – folgen wir der Deutung der Zitateinleitung – die Engel dem Sohn neuerlich (wie schon in Hebr 1,4 und letztlich auch in Hebr 2,9) unter; an ihrem Ursprungsort war die Proskynese der Engel noch auf den Vater bezogen. Aus dem vorausgehenden Vers Hebr 1,5 weiß der Leser bereits, dass Vater und Sohn untrennbar aufeinander zu beziehen sind; insofern verwundert es nicht, wenn auch diese Aussage dem Sohn gewidmet wird. Offenbar gilt für unseren Vf. auch vom Sohn, was bislang über den Vater gesagt worden ist.

Ein himmlisch lohnender Name

Es ist ein spezifischer Name, der die Erhöhung über die Engel begründet: Mit den prophetischen Worten aus Ps 2,7LXX lautet er in Hebr 1,5 auf *Sohn*, während das Zitat von 2 Sam 7,14 / 1 Chr 7,13 seinerseits den Vater in Relation zu diesem Sohn setzt. In Hebr 5,5 begegnen wir Ps 2,7 noch einmal; hier, um diesen *Sohn* – auf derselben Schriftbasis aufruhend – ebenso als *Hohepriester* vorzustellen.

Ps 2 gehört zu den *Königspsalmen* des Alten Testaments;¹¹³⁶ näherhin wird ihm als *Sitz im Leben* die Inthronisationszeremonie eines israelitischen Königs zugesprochen.¹¹³⁷ Nach dem Zerfall der Monarchie und dem Verlust der Eigenständigkeit gewinnen diese Texte eine messianische Aura, die sich dem Versprechen Gottes verdankt, dem Haus David auf ewig Bestand zu verleihen.¹¹³⁸ Eine solche Davidsohnschaft Jesu kennt nach Ausweis von Hebr 7,14 auch unser Text.

Unserem Vf. dient Ps 2,7 als eine Art Präsentationsformel für den neuen König vor dem versammelten Volk dazu, den für den Sohn in Hebr 1,4 reklamierten, die Engel überbietenden, höheren Namen zu identifizieren, der wiederum auf „Sohn“ lautet:¹¹³⁹ „Schon die vorausgesetzte

¹¹³⁶ Siehe Becker J, Königspsalmen 295 zu den sog. Jahwe-Königspsalmen Ps 47; 93; 96-99; 100; 145; 146; 149. Nicht erst mit den Königspsalmen 2, 45 und 110 bedient sich unser Vf. dieses metaphernspendenden Kontexts der biblischen Könige, um die religiöse Machtentfaltung des Sohnes seinen Zuhörern näherzubringen, sondern bereits in Hebr 1,3, denn der Platz zur Rechten Gottes ist einem herrschaftlich-regierenden König vorbehalten. Siehe Berger Kl. / Colpe C., Textbuch 301. In diesen Kontext gehört die Präsentation Gottes selbst als König (vgl. Offb 15,3 und seine Lesarten; Tob 13,7.11; 1 Tim 1,17).

¹¹³⁷ Vgl. Michel O., Hebr 112.116; Gräßer E., Hebr I 71.85; Strobel A., Hebr 20ff; Koester C. R., Hebr 201; Käsemann E., Gottesvolk 99; Spicq C., Hebr II 23; Bruce F.F., Hebr 11. Vanhoye A., Situation 133: „Son contenu invite à lui assigner une place à la fin de la cérémonie.“

¹¹³⁸ Deissler A., Psalm 2 320, spricht von einer „messianischen Aura“ von Ps 2,7. Spicq C., Hebr II 15: Der Psalm wäre „messianique au sens littéral“; ähnlich Bonsirven J., Le judaïsme 366-67. Befremdlich bleibt die Vermutung von Koester C. R., Hebr 191, weil Israels (sic!) Könige nie universale Herrschaft erlangt hätten, wäre der Psalm ein Ideal geblieben und hätte von selbst zu einer messianischen Interpretation geführt. Auch schon Weiss B., Hebr 50, und Moffatt J., Hebr 10. Vgl. PsSal 17,21ff; Dial 38,3-5; 56,14; 63,4f; 86,3f. In 4QFlor 1,18f wird der Gesalbte aus Ps 2,2 mit der Gemeinde identifiziert, vgl. Becker J, Königspsalmen 302. Bill. III 673-677: „Der zweite Psalm ist von den rabbinischen Gelehrten gedeutet worden: 1. auf Ahron [...] 2. Auf David [...] 3. Auf das Volk Israel in der messianischen Zeit [...] 4. Auf den Messias b. David. – Diese Deutung ist die älteste u. verbreitetste; sie findet sich bereits in den Psalmen Salomos u.[nd] hat gewiß wesentlich dazu beigetragen, daß der messianische König kurzweg der ‚Gesalbte‘ מָשִׁיחַ u. der ‚Sohn‘ (Gottes) genannt wurde. [...] 5. Auf den Messias b. Joseph oder b. Ephraim.“ Siehe dazu Hengel M., Christologie 66: Das Judentum habe insgesamt in seiner Interpretation 2 Sam 7 und Ps 2 gemieden, da sie bereits eindeutig christlich geprägt wären.

¹¹³⁹ Vgl. Karrer M., Hebr 133: „Unser Abschnitt präsentiert den Sohn vor Engeln, Welt und Menschen.“ Schierse F. J., Hebr 31, identifiziert in Hebr 1,5ff a) Adoption durch Gott, b) Huldigung durch die Großen des Reiches und

Szenerie ist wahrscheinlich dem ägyptischen Königsritual entnommen. Nach diesem Inthronisationsmodell erhält der neue Pharao bei seiner Thronbesteigung eine Urkunde, das sogenannte Königsprotokoll, das seinen neuen Thronnamen und die Herrschaftsbeauftragung seitens eines Gottes enthält.¹¹⁴⁰ Daran anknüpfend verdankt sich das Zitat aus 2 Sam 7,14 / 1 Chr 17,13¹¹⁴¹ zum einen der Absicht unseres Autors, die besondere Beziehung zwischen Vater und Sohn belegen zu wollen, das in Hebr 1,3 als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ begegnete.¹¹⁴² Zum anderen ist anzunehmen, dass der Vf. diesen Vers bereits im Blick auf Hebr 8,10 anwendet, der seinerseits Jer 31,31ff bemüht.¹¹⁴³

Den „Anker für die messianischen Weissagungen des Alten Testaments bildete die Nathanweissagung 2 Sam 7 (...)“;¹¹⁴⁴ auch sie wurde „als ein mit David und seinen Nachkommen für immer geschlossener Bund (2 Sam 23,5; Ps 89,29-35) bzw. als Schwur (Ps 132,10-12; vgl Ps 110,4aa.5) oder als beides (Ps 89,4-6.36-38) ausgelegt (...)“.¹¹⁴⁵ Ps 2 und 2 Sam 7 in Hebr 1 können für den Irdischen als „davidic link“ verstanden werden.¹¹⁴⁶ Wie wir sehen werden, ist für unseren Vf. eine solche Rückbesinnung auf den Schwur bzw. Eid Gottes seinen Getreuen im Volk gegenüber von ausschlaggebender heilsgeschichtlicher Bedeutung. In einem sehr spezifischen Sinne ist für unseren Vf. Ps 2,7 *messianisch*; auch an anderen Stellen des Neuen Testaments begegnet er zur Umschreibung der Auferstehung Jesu und seiner Proklamation zum Sohn Gottes.¹¹⁴⁷

Ps 2 und Ps 110 rahmen die Perikope Hebr 1,5-14; sie gehören zum Kernbestand der christlichen Rede über den Messias Jesus und werden auf seine *Erhöhung an die Rechte Gottes* (vgl. Hebr 1,3.13) und *seine Einsetzung zum Sohn und Erben* (vgl. Hebr 1,2.4f.6) bezogen.¹¹⁴⁸ Die Verbindung von Ps 2

c) Übertragung der Herrscherrechte auf und schlussfolgert: „Es bedarf keines langen Beweises, daß der Verfasser ein solches Zeremoniell vor Augen hatte, als er die ihm passend erscheinenden Schriftstellen herausuchte.“

¹¹⁴⁰ Zenger E, Jesus 31.

¹¹⁴¹ Vgl. dazu 4QFlor 1,14 – 2,6 verbindet 2 Sam 7 und Ps 2; siehe Braun H., Hebr 35.

¹¹⁴² Vgl. Juel D., Messianic Exegesis 78: „The fragment [4QFlor] demonstrates that Nathan’s oracle was interpreted messianically in pre-Christian Jewish circles and that there was no apparent embarrassment about the father-son-imagery.“

¹¹⁴³ Vgl. Bateman H. W., OT 12f; Kistemaker S., The Psalm Citations, 57. Wenn wir noch 2 Kor 6,16.18 zu Rate ziehen, fällt eine gewisse Nähe zu Hebr 2,13 mit dem Zitat aus Jes 8,17 auf.

¹¹⁴⁴ Kaiser O., Messias 65. Dazu Hengel M., Sohn Gottes 100: „Ihre argumentative Kraft erhielt die missionarische Verkündigung der ersten Auferstehungszeugen gegenüber ihrem eigenen Volk in erster Linie durch den ‚Schriftbeweis‘, der die profetische Verheißung vor die Tora stellte. So konnte man aus dem alten Nathansorakel an David 2.Sam 7,12-14 ohne weiteres das Junktim von Auferweckung und Gottessohnschaft Jesu herauslesen (...)“.

¹¹⁴⁵ Kaiser O., Messias 70. Ps 89,25-30 als „Paraphrase zu 2 Sam 7,14-16“; so ebd.

¹¹⁴⁶ So mit Anderson D. R., King-Priest 145. Paulus hören wir in Antiochia in Apg 13,32f darüber sprechen, wie sich die Verheißung an die Väter nun an uns, ihren Kindern, erfüllt hat; Ps 2,7 dient ihm hier als Schriftbeleg für die Auferweckung Jesu.

¹¹⁴⁷ Siehe Mk 1,11par; Joh 1,49; Apg 4,25-28; 13,33; Röm 1,4; Offb 2,26f; 12,5; 11,15.18; 19,19; Dial 88.103; 1 Clem 36; Diogn 11; PsSal 17,21-43; 18,4-6. Siehe dazu Fitzmyer J.A., „Now this Melchizedek ...“ 307: „all the clear instances of the use of Ps 2,7 in the NT relate it to the Resurrection. As of the time of his resurrection Christ became a ‘Son of God’ in a special sens - ... God’s son endowed with universal and everlasting *royal dominion* (cf. Rom 1,4)“ Nach Apg 4,25-28 interpretierte die Urgemeinde die ersten Verse von Ps 2 auf die Passion Jesu und versucht eine Aktualisierung auf ihre eigene Situation. Ferner Maiberger P., Psalm 2 114.

¹¹⁴⁸ Für Gräßer E., Hebr I 92, sind die Ps 2 und 110 „die beiden Lieder also, die im Zentrum der messianischen Botschaft des Neuen Testaments stehen“. Ellingworth P., Hebr 112, vermag ich nicht vollumfänglich zuzustimmen: „Almost all these texts, however, take up the polemical theme, foreign to Hebrews, on the Messiah’s victory over his gentile enemies. Outside Hebrews, only Jn. 1:49 appeals to Ps. 2 simply in order to express the nature and status of Christ.“ Auch in Hebr 1,13 findet die Unterwerfung der Feinde Erwähnung; sie ist bezeichnend für die von unserem Autor installierte Zwischenzeit zwischen dem Jetzt der Gemeinde und dem finalen Tag des Herrn, der noch ausständig ist. Vgl. Hengel M., Chronologie 66: „2. Sam 7 und Ps 2 begründeten die Bezeichnung «Sohn Gottes», PS [sic!] 8 verband die Erhöhungsvorstellung mit dem Menschensohn, Ps 110 dagegen mit der Bezeichnung «Herr».“ Vgl. 2 Kor 6,18; Offb 21,7; 4 Esra 7,28.29; 13,32.37.52; 14,9 und Hen(aeth) 105,2 nennen den Messias „Sohn Gottes“. Vgl. Maiberger P., Psalm 2 107. „Das rabbinische Judentum hatte demnach ganz bewußt vermieden, von der Gottessohnschaft des Messias zu sprechen. Damit sollte nicht nur

und 110 mag aufmerksame Leser zudem an das Verhör Jesu vor dem Hohepriester erinnern;¹¹⁴⁹ dass sie allerdings „den traditionell vorgegebenen Ausgangspunkt der Hohepriester-Christologie bilden“¹¹⁵⁰, trifft bestenfalls auf die Geschichte einer Exegese zu, die auf den Hebr zurückblickt.¹¹⁵¹

Der Engel Logos

Da das Wort der Engel im Verständnis des Vf. nicht dem Sprechen Gottes in den Propheten und im Sohn zuzurechnen ist, sondern demgegenüber einen eigenen Abschnitt im Verlauf der Heilsgeschichte darstellt, der zwar notwendig, doch nun überboten ist, präsentiert sie uns der Vf. in Hebr 1,14 als *zu unseren Diensten ausgesandt*, da wir nun uns anschicken, die Rettung zu erben. Weil dem so ist, müssen wir umso mehr auf das Gehörte achtgeben, auf dass wir in seiner Interpretation nicht etwa irren und am Heil vorübergleiten (vgl. Hebr 2,1).

Hebr 1,7 richtet sich mit den Worten aus Ps 103,4LXX direkt an die Engel und beschreibt deren Wesen als flüchtig und wandelbar. Gerade in ihrer permanenten Transformation sind sie (im Gegensatz zu den Menschen) eben nicht sterblich (vgl. Hebr 2,16). Dieses Zitat wird in der das Kapitel beschließenden rhetorischen Frage in Hebr 1,14 wieder aufgegriffen, bevor der Text in Hebr 2,2 auf das *Wort der Engel* zu sprechen kommt, das der Vf. von der *Rettung, die beim Herrn ihren Ausgang genommen hat* (vgl. Hebr 2,3), unterscheidet.

So sehr die Person Jesu von Nazaret der erinnerbaren Vergangenheit der Adressaten angehören mag, so sehr wurzelt doch die Botschaft ihrer Errettung in den von alters her bekannten biblischen Quellen, denn Gott selbst ist es, der zu den Vätern in den Propheten gesprochen hat; vgl. Hebr 1,1. Die Formulierung ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου in Hebr 2,3 haben wir deshalb in Entsprechung von Hebr 1,1-4 und angesichts der Fülle der vorausgehenden Zitate auf den Vater bezogen. Wie könnte denn die Rettung ihren Anfang erst im neutestamentlich bezeugten Wirken des Sohnes genommen haben, wo ihn doch bereits die alttestamentlichen Propheten ankündigten?

Die Pole der Heilsgeschichte

Hebr 1,1.2a verortet Gottes Sprechen in Propheten und Sohn; nicht aber bei den Engeln, die dem Sohn unterlegen sind (vgl. Hebr 1,4ff). Ihr Wort wurde verbindlich für eine gewisse Zeit lang, in der die Menschen die Erfüllung der alten Verheißungen ersuchten (vgl. Hebr 2,2f), allerdings – aus

einem Mißverständnis des in der außerjüdischen Welt gebräuchlichen Titels 'Sohn Gottes' vorgebeugt, sondern auch eine scharfe Trennungslinie zu der von den Christen gelehrtten Gottessohnschaft Jesu Christi gezogen werden. Somit wurde der Titel 'Sohn Gottes' ganz aus der jüdischen Messiasvorstellung herausgehalten und die entsprechenden Schriftstellen Ps 2,7 und 2 Sam 7,14 nur noch in einem übertragenen und bildhaften Sinn ausgelegt.“ Vgl. Maiberger P., Psalm 2 108. Siehe dazu Apg 4,24-26; 13,33; Offb 2,26f; 12,5; 19,15; Mk 12,36; 14,62; Lk 20,41-44; 1 Kor 15,25.

¹¹⁴⁹ Vgl. Vanhoye A., Situation 103-106.210. Etwa Michel O., Hebr 123: Ps und 2 und 110 habe „nach der synoptischen Überlieferung in der Geschichte Jesu eine besondere Rolle gespielt (...).“ Dazu Bietenhard H., Die himmlische Welt 66: „Jesus selbst hat in seinem Prozeß vor dem Hohenpriester in Anschluß an Ps 110,1 und Dan 7,13 gesagt, er werde zur Rechten Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen. Seine Erhöhung zum Throne Gottes findet ihren eschatologischen Abschluss für diese Welt darin, daß er als Richter kommt.“ Norden E., Agnostos Theos 272: Die Antworten Jesu vor dem Hohepriester im Rekurs auf Ps 110,1 und Dan 7,13 „stammen unzweifelhaft aus der Urgemeinde und müssen schon in ganz früher Zeit liturgisch verwendet worden sein.“ Allerdings erinnert uns Casey M., Son of Man 3.40.54, daran, dass wir einen sicheren Konnex zwischen *Menschensohn* und der Stelle bei Daniel erst mit Justin Dial 31,1 und Tertullian haben.

¹¹⁵⁰ Schunack G., Hebr 28. Zur Möglichkeit frühchristlicher Verehrung Jesu als Hohepriester: Higgins A. J. B., Priest and Messiah 321-336; ders., The Priestly Messiah 211-239, Nomoto S., Herkunft und Struktur 10-25.

¹¹⁵¹ Während Ps 110,3 an Ps 2,7 erinnert und 110,5f an Ps 2,9, treffen wir auf Ps 110,4 in Gen 14,18 und in Hebr 5,6 (siehe ferner 7,17.21; 5,10; 6,20; 7,3). Die Verbindung zwischen den beiden Pss 2 und 110 kennen auch Lukas und die Offenbarung des Johannes, ohne dabei auf den Hohepriester zu sprechen zu kommen. Vgl. Apg 2,14-40; 4,25; 13,32-37; Offb 2,26; 12,5. Zudem Weiß H.-F., Hebr 160.

der Perspektive der Christgläubigen – bis zum Erscheinen einer besseren Hoffnung (vgl. Hebr 7,19; ferner Hebr 3,6; 6,11.18; 10,23) des *Neuen Bundes* warten mussten (vgl. Hebr 11,13), den der Sohn in seinem Blut aufrichtete. Zum einen lässt das vermuten, dass unser Vf. womöglich an eine Zeit ohne Propheten zwischen den alten Propheten *des Einst* (πάλαι) und *dem Jüngst* (ἐπ’ ἔσχάτου) des Kommens Jesu dachte;¹¹⁵² zum anderen impliziert es, dass auch das Gesetz nicht nur völlig rechtens Verbindlichkeit beanspruchen konnte,¹¹⁵³ sondern durch seine Vorläufigkeit auch Hinweise auf die Zeit der Erfüllung bereithält, wenn etwa der Vf. gerade in der rituellen Wiederholung der Opfer deren Ineffizienz erkennt (vgl. Hebr 10,2). Mit Hebr 10,1 kommt der Text auf Hebr 7,28 zurück:¹¹⁵⁴ σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων. Das Gesetz a) hatte seine begrenzte (schattenhafte) Berechtigung, bis b) die *himmlischen Urbilder selbst* sich zu erkennen geben. Hinweise auf die ursprüngliche Intention Gottes vermag das Gesetz gerade als dessen Schatten zu geben (vgl. Röm 9).¹¹⁵⁵

Hebr 7,28, der letzte das Melchisedek-Kapitel Hebr 7 beschließende Vers, hebt pointiert das Geschichtsverständnis unseres Verfassers, das bereits in Hebr 1,1.2a.4 die Eröffnung bestimmte, ins Wort:

ὁ νόμος	γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν
ὁ λόγος τῆς ὀρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον	υἱὸν [...] εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον.

¹¹⁵² Vielleicht erinnert sich unser Vf. an Aussagen, wie wir sie in Dan 3,38 und Am 8,7 finden; das ganze Volk habe die Wege Gottes verlassen und müsse neu verpflichtet werden; vgl. Neh 10,30. Vgl. Heid St., Frühjüdische Messianologie 236: Unser Vf. teilt die Überzeugung, „daß seit den drei letzten Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi der Hl. Geist dem Volk nicht mehr gegeben sei (vgl. D 49,3; 51f; 87,3).“ Dazu Bousset W. / Gressmann H., Religion 394: „Kein Prophet steht mehr in Israel auf. Vor allem wirkte der allmählich sich vollziehende Abschluß des Kanons zu dieser Überzeugung mit.“ Ebenso Garuti P., Il prologo 538: Die Gabe der Prophetie galt vielen Theologen als erloschen „fino al giorno del Messia“. Ähnlich Marksches Chr., Christentum 217: „In Jesus Christus kam ihnen der ferne Gott wieder nahe.“ Vgl. 1 Makk 4,46; 9,27; 14,41; Dan 3,38; Kgl 2,9; Hos 3,4; Ps 74,9; Joh 8,53; Ap I 40 (οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται). Ferner Kratz R. G., Propheten Israels 12; Bietenhard H., Die himmlische Welt 249; gegen Wider D., Theozentrik 16. Eine Ausgießung des Geistes ist nach Joël 3 das Zeichen für die nun im Sohn gekommene messianische Zeit.

¹¹⁵³ Vgl. Weiß H.-F., Hebr 185: Weder das Frühchristentum noch das Frühjudentum beabsichtigten mit solchen Aussagen eine prinzipielle Disqualifizierung des Gesetzes; „vielmehr wird hier gerade auf diese Weise die Herkunft des Gesetzes von Gott betont“. Dazu Goulder M., Ebionites 394: „In any case the battery of citations is too heavy for such a purpose: who would begin a critique of the old dispensation with two chapters on the inferiority of angels? Neither Stephen nor Paul mentions the angels as any signal of the Law’s weakness.“ Siehe Ap I 42. Vgl. Übelacker W. G., Appell 148; Hughes P. E., Hebrews 76; Weiss B., Hebr 62; Spicq C., Hebr II 26; Koester C. R., Hebr 208; Strathmann H., Hebr 81f. Auch in anderen Texten dient die Vermittlung des Gesetzes durch die Engel nicht dessen Herabwürdigung, sondern der Steigerung der Transzendenz Gottes; siehe dazu: Mt 5,17; Lk 16,17; v. a. Röm 3,31: „Setzen wir nun durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Im Gegenteil, wir richten das Gesetz auf.“

¹¹⁵⁴ Hebr 8 und 9 erweisen sich so als zusammengehörig; während Kap. 7 Melchisedek in den Diskurs einführte und die Vorläufigkeit des Gesetzes behauptete, bietet Hebr 8 mit dem langen Zitat aus Jer 31 den Schriftbeleg für den Neuen Bund, der den bisherigen der levitischen Kultordnung ablöst, während Hebr 9 erläutert, weshalb beide Diatheken in Blut gegründet werden mussten; vgl. Hebr 9,22.

¹¹⁵⁵ Mit Gräßer E., Hebr I 102: „Die Funktion der Engel sieht er sowohl positiv als auch negativ. Das durch sie »gesagte« Wort (die Tora) ist verbindlich (Entsprechung), verbindlicher ist aber das durch den Kyrios selbst gesagte (Überbietung).“ Präziser: Verbindlich bis zum neuerlichen Sprechen Gottes in einem Sohn, das die Vorläufigkeit des Gesetzes erweist. Dazu Bruce F. F., Hebrews 28f: „For our author the mediation of the law by angels is not bound up (as it was for Paul) with the tension between angels and their world order on the one hand and Christ and his Salvation in the other. In this epistle, moreover, the law is not a principle set in opposition to the grace manifested in Christ’s saving work, but rather an anticipatory sketch of that saving work. Here we find a concern with the sacrificial cultus rather than with the ‘tradition of the elders’, with the ritual law as a means of access to God rather than with the moral law as a way of life.“

Das (bislang gültige Gesetz) setzt Menschen zu Hohepriestern ein, denen Schwachheit aneignet, das *Wort des Eides*¹¹⁵⁶ aber, jenes nach dem Gesetz, [zu ergänzen: *setzt zum Hohepriester ein*], einen in den Äon vollendeten Sohn. Im Hintergrund steht die Verheißung der Hohepriesterschaft in Ps 110,4; König David als Autor der Psalmen (siehe Hebr 4,7: ἐν Δαυὶδ λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον καθὼς προεῖρηται)¹¹⁵⁷ tritt in chronologischer Hinsicht nach dem Gesetzgeber Mose auf den Plan (siehe ferner Röm 4,6; 11,9). Insofern erwies sich das Gesetz als vorläufig, da nach seiner Verkündung die Propheten eine neue Verheißung aussprachen.¹¹⁵⁸

Zur Untermauerung seiner These postuliert der Autor einen Hinweis *ex negativo*: Hebr 10,2 ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους? Was bislang die Reinigung neu aufkommender Sünden gewährleistete – die regelkonforme Wiederholbarkeit des Rituals –, wird für unseren Vf. umgekehrt zum Erweis seiner Nutzlosigkeit. Nunmehr müsse jedermann diese Schwäche (ἀσθένεια) erkennen und sich nicht etwa (herum-)irren (siehe πλανᾶω in Hebr 3,10; 5,2; 11,38¹¹⁵⁹). In Hebr 4,15 finden wir das Stichwort ἀσθένεια parallel zu ἁμαρτία; in Hebr 5,2 ist deren Inhalt *Unwissenheit* (ἄγνοέω) und *Irrtum* (πλανᾶω); in Hebr 11,34 haben die Helden der Vorzeit all ihre Schwachheit hinter sich gelassen und sind erstarkt in der Erprobung. Dies bleibt mitzuhören, wenn der Vf. in Hebr 7,28 die bisherigen Hohepriester mit diesem Prädikat der *Schwäche* belegt. *Glaubensmüdigkeit* ist hier nicht im Blick, sondern *Sünde*, *Unwissenheit* und *Irrtum*. Passend dazu kennzeichnet in Hebr 7,18 auch das Adjektiv ἀσθενής das dem Wort des Eides vorausgehende Gesetz, das zudem ἄωφελές (nutzlos) war.¹¹⁶⁰

Mit Hebr 7,28 korrespondiert Hebr 7,19: Das Gesetz konnte nichts vollenden und so bedarf es einer besseren / größeren Hoffnung, die es den Menschen erlaubt – ihrer Sünden endlich entledigt –, Gott zu nahen. Hebr 8,6 insistiert darauf, dass auch der Neue Bund (wie schon die erste Diatheke, siehe dasselbe Verbum in Hebr 7,11) einer gesetzlichen Verfassung bedarf (νομοθετέω);

¹¹⁵⁶ Dieses dreifache Wort der Eidesleistungen Gottes findet unser Vf. primär bei den Propheten / in den Psalmen: Im Kontext von Hebr 1-2 stießen wir auf Ps 2,7 (vgl. Hebr 1,6; 5,5), Ps 45,7-8 (vgl. Hebr 1,8f), Ps 102,26-28 (vgl. Hebr 1,10-12), Ps 104,4 (vgl. Hebr 1,7), Ps 110,1 (vgl. Hebr 1,13), Ps 8,5ff (vgl. Hebr 2,6-8) und Ps 22,23 (vgl. Hebr 2,12). Darüber hinaus finden wir Ps 95,7-11 in Hebr 3,7-11 und 4,3,7; Ps 110,4 in Hebr 5,6 und 7,17,21; Ps 40,7-9 in Hebr 10,5-10 und Ps 118,6 in Hebr 13,6.

¹¹⁵⁷ Siehe dazu Huber K., Die Könige Israels 168.

¹¹⁵⁸ Vgl. Garuti P., Il prologo 541: „Questo si spiega a partire dal ruolo storico dei profeti: venuti dopo la legge di Mosè, per invitare il popolo alla fedeltà, essi hanno esplicitamente promesso una nuova alleanza (cfr. Ger 31,31, cit. In Eb 8,8) ed esplicitamente dichiarato antiquata quella vecchia (cfr. 8,13). Ai profeti, Ebrei ascrive anche il salmista (cfr. c. 7 ad es.).“ Taut K., Schriftverständnis 137: „Die vor allem von [Hebr] 4, 7 gemachte Beobachtung über Bedeutung des Redezeitpunktes kann man mit der nötigen Vorsicht auf die Wertung der Bücher der hl.Schr. verallgemeinern. Vor allem die im Psalter und auch die in den Propheten wiedergegebenen, späteren Worte stehen gegenüber den im Pentateuch enthaltenen in höherem Ansehen.“ Ähnlich Vanhoye A., Situation 262.

¹¹⁵⁹ Πλανᾶω rekurriert auf das Irren bei Massa und Meriba in Hebr 3,10 sowie auf das physische Herumirren wiederum in Wüsten in Hebr 11,38.

¹¹⁶⁰ Vgl. dazu v. a. Röm 3,21; ferner Apg 13,15; 24,14. Die Gerechtigkeit käme unabhängig vom Gesetz, siehe Röm 3,21ff; Abrahams Glaube wird ihm zur Gerechtigkeit angerechnet, siehe Röm 4,3.9.13; Gal 2,21; 3,6; würde Gerechtigkeit durch Gesetz kommen, ist Christus vergeblich gestorben, siehe Gal 2,21. Röm 3,25 ist hier besonders interessant: Ein ἱλαστήριον finden wir im Neuen Testament nur noch in Hebr 9,5. Unser Vf. gebraucht dieses Lexem nur zur Beschreibung des Tempelinterieurs; er setzt den Sohn nicht damit gleich. Welcher dieser beiden Gedanken sollte nun ursprünglicher sein? Für Kraus W., Jerusalem 75, ist Röm 3,25 ein „vorpaulinisches Überlieferungsstück, das auf die ‚Hellenisten‘ zurückzuführen ist (...)“. Erlemann K., Antiochia 117 (unter Verweis auf Berger Kl., Theologiegeschichte 200-460): „Zu den typischen Positionen antiochenischer Christen zählt Berger die Ausprägung des Apostelbegriffs, erste Formen der Logos-Christologie (unter anderem mit der Vorstellung vom himmlischen Fürsprecher, vgl. Röm, 1Joh, Hebr), die Überbietung des Mose durch Christus (vgl. MkEv, JohEv, 2Kor, Hebr), die verstärkte Orientierung an der himmlischen Welt (Rede vom himmlischen Jerusalem und vom himmlischen Bürgerrecht, vgl. Hebr, Kol, Apk, Ign), die Deutung des Todes Jesu im Kontext des Jom-Kippur-Ritus (vor allem Röm und Hebr) und der Bundesverheißung (Mk, Röm, 2Kor, Hebr u. a.), das Martyrium als adäquates Nachfolgemodell (JohEv, Paulus, Hebr, 1Petr) sowie die Ausprägung früher Modelle der Heidenmission (Paulus, Apollos, Petrus).“

allerdings in einem qualitativ anderen Sinne, als das bislang der Fall war: Fortan ist nach der Verheißung von Jer 31,31-34 das Gesetz den Menschen in ihre Herzen geschrieben, sodass sie weder sündigen können, noch ihre Mitbürger belehren müssen.¹¹⁶¹

Ps 95,7-11 in Hebr 3,7ff	Jer 31,31-34 in Hebr 8,6-13
⁷ Διό, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· (siehe Hebr 7,11 <i>das Volk wurde unter der levitischen Priesterkaste gesetzlich verfasst.</i>) (vgl. Hebr 1,2 <i>ἐπ' ἐσχάτου / τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ</i>) Ps 95,7-11 σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε ⁸ μὴ σκληρύνητε τῆς καρδίας ὑμῶν ὥς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ ⁹ οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου ¹⁰ τεσσεράκοντα ἔτη διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον· ἀεὶ πλανῶνται¹¹⁶² τῇ καρδίᾳ αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου ¹¹ ὥς ὥμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.¹¹⁶³ Vgl. Hebr 4,7 πάλιν τινα ὀρίζει ἡμέραν σήμερον, ἐν Δαυὶδ λέγων <u>μετὰ τοσοῦτον χρόνον</u>, καθὼς προεῖρηται· Vgl. Hebr 3,8 Vgl. Hebr 1,5 ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν Vgl. Hebr 2,17 λαός Vgl. πόλις in Hebr 11,10; 12,22; 13,14 Vgl. ἀδελφοί in Hebr Hebr 2,11f Vgl. Hebr 2,17 ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ; Hebr 1,3 καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν; ferner die Textvarianten zu ἀνομία in Hebr 1,9 Vgl. Hebr 1,10ff	⁶ νυν[ι] δὲ διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίας νενομοθέτηται. ⁷ Εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος. ⁸ μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει· ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινὴν, ⁹ οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, καγὼ ἡμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος· ¹⁰ ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας, λέγει κύριος· διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτοὺς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν. ¹¹ καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων γινώθι τὸν κύριον ὅτι πάντες εἰδῆσουσίν με ἀπὸ μικροῦ ἔως μεγάλου αὐτῶν, ¹² ὅτι ἔλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.¹¹⁶⁴ ¹³ ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.

¹¹⁶¹ Die Ankündigung eines Neuen Bundes impliziert für den Vf. die Vorläufigkeit des Ersten Bundes; im Verbum μεμφομαι klingt bereits die göttliche Reaktion auf das aufbegehrende Murren des Volkes am Tage der Versuchung (vgl. Hebr 3,8) an und in Hebr 8,10 die göttliche Antwort auf die Verhärtung der Herzen aus Hebr 3,8 (μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν): ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω νόμους μου.

¹¹⁶² Wir finden πλανᾶω in Hebr 3,10; 5,2 und 11,38; ein tatsächliches Herumirren in der Wüste als auch ein abwegiges Denken des Herzens.

¹¹⁶³ In den anschließenden Vv. Hebr 3,12-14 ermuntert der Vf. seine Zuhörer, einander zu ermahnen, solange es Heute heißt, damit nicht jemand durch denselben *Betrug der Sünde* (vgl. Röm 7,11) sein Herz etwa verhärte und vom lebendigen Gott abfalle (dazu Hebr 4,12ff), sondern das Bekenntnis zu Christus festhalte (siehe Hebr 2,2-4).

¹¹⁶⁴ Siehe Hebr 10,2: ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμενοι διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους?

Jesus, der neue Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks, ist in diesem Sinne *Gesetzgeber* (dazu passen die Konnotationen, die in Hebr 2,10 einem ἀρχηγός anhaften), wie Mose und die Leviten es vor ihm waren,¹¹⁶⁵ wenngleich seine Kultstiftung so fundamental anderen Charakters ist, dass ein nochmaliges Sündigen (= ein *Vergehen* – παράβασις Hebr 2,2 – gegen das Gesetz und *Über-Hören* – παρακοή Hebr 2,2 – des Wortes Gottes) wie einst in der Wüste *heute* (σήμερον) von vornherein ausgeschlossen sein muss. Solch unvorstellbares Vergehen käme einer nochmaligen Kreuzigung des Herrn gleich; vgl. Hebr 6,6.

Die Tage, die einst durch Jeremia angekündigt worden waren, wurden in den Tagen des Hebr erreicht: Dem ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται in Hebr 8,7 verdankt sich Hebr 1,2 ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, im Sinne des *novissime, diebus istis*: jüngst, dieser Tage = in unserer Zeit, als Gott zu uns in seinem Sohn sprach. Es ist gerade dieses ἀνασταυροῦντας καὶ παραδειγματίζοντας in Hebr 6,6, das deutlich macht, wie schmerzhaft nahe sich unser Autor noch den damaligen Geschehnissen weiß.

¹¹⁶⁵ Vgl. Casey M., Jewish Prophet 84: Moses wird von Philo in VitMos I 1.29; II 3 als „outstanding as king- law-giver, high priest and prophet“ beschrieben. Siehe dazu Blinzler J., Der Prozess Jesu 171: „Denn das jüdische Recht war in seiner Gesamtheit religiöses Recht, Deutung und Anwendung des in der Thora niedergelegten Willens Gottes (...)“

Das Wort des Eides [Gottes], *jenes nach dem Gesetz, setzte einen Sohn ein ...* (vgl. Hebr 7,28). Wenn wir uns auf die Suche nach dem semantischen Feld *Schwur / schwören* im Hebr und in den anderen Büchern des Neuen Testaments machen, zeigt sich eine erstaunliche Konstante.¹¹⁶⁶ In Hebr 7,20.21 umschreibt ὀρκωμοσία das Versprechen Gottes aus Ps 109,4LXX über die Errichtung einer neuen Priestertaxis nach dem Vorbild Melchisedeks. In Hebr 6,16.17 gab unser Vf. demgegenüber dem Lexem ὄρκος den Vorzug; hier geht es zum einen um Schwüre unter Menschen, zum anderen um den Eid Gottes an Abraham über Segen und Nachkommenschaft. Das Verbum ὀμνύω finden wir schließlich in Hebr 3,11.18; 4,3, 6,13.16; 7,21: Die ersten drei Stellen beziehen sich auf den Schwur Gottes, die abtrünnige Generation des Exodus solle das Land nicht betreten; Hebr 6,13.16 gehören in den zuvor erwähnten Abrahamskontext und Hebr 7,21 wiederum zur Verwendung von Ps 109,4LXX.

Weiten wir von hier den Blick zu anderen neutestamentlichen Autoren, so finden wir ὀρκωμοσία in Verbindung mit ὀμνύω etwa in der „Pfingstpredigt des Petrus“ (vgl. Apg 2,14-2,36) in Apg 2,30: Der Prophet David (siehe Hebr 4,7) wusste um den Eid Gottes, einer seiner Nachkommen (siehe Hebr 7,14) werde auf seinem Thron sitzen. In Lk 1,73 preist der Lobgesang des Zacharias (Lk 1,67-79)¹¹⁶⁷ Gott für seinen Eid, den er unserem Vater Abraham geschworen hatte (Lk 1,73 ὄρκον ὃς ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν) und der zudem durch den Mund seiner Propheten zu uns gesprochen hat (Lk 1,70 καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ’ αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ), seinem Volk Rettung und Erlösung zu schicken (vgl. Lk 1,68 ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ; Lk 1,71 σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων μισούντων ἡμᾶς).¹¹⁶⁸

Auch in der Rede des Stephanus (vgl. Apg 7,1-53) unmittelbar vor seinem Martyrium lesen wir in Apg 7,17 über den Eid Gottes an Abraham über die Vermehrung seiner Nachkommen. Lesen wir diese betreffenden Perikopen zur Gänze, bezeugen sie eine erstaunliche einheitliche Betrachtung der Heilsgeschichte in der frühen Kirche; auch was die Neubewertung des alttestamentlichen Nomos anbelangt.

Stephanus etwa erblickt Jesus an der Seite Gottes (vgl. Hebr 1,3 u. a.), was den Zorn der Verfolger zur Weißglut treibt; Petrus bemüht die Verheißung des Propheten Joël für die Tage der Geistausgießung am Pfingstfest (vgl. Joel 3,5; Röm 10,13;¹¹⁶⁹ Apg 2,17-21).¹¹⁷⁰ In Apg 7,53 lesen wir: *Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Sie haben die getötet,*

¹¹⁶⁶ Das Lexem ὀρκωμοσία finden wir in Hebr 7.20.21.28; ὄρκος hingegen in Mt 5,33; 14,7.9; 26,72; Mk 6,26; Apg 2,30 (Gottes Zusage an David) sowie Hebr 6,16.17 und Jak 5,12. Das Verbum ὀμνύω kommt in Mt 5,34.36; 23,16.18.20; 26,74; Mk 6,23; 14,71; Lk 1,73 (Eid an Abraham); Apg 2,30 (David); 7,17 (Abraham) sowie in Hebr 3,11.18; 4,3, 6,13.16; 7,21; letztlich auch in Jak 5,12 und Offb 10,6 zu stehen.

¹¹⁶⁷ Der hymnische Charakter deutet auf ein hohes Alter der Traditionen hinter Lk 1,67-79 und vielleicht auch auf einen gottesdienstlichen Sitz im Leben. Die inhaltlichen Bezüge zwischen diesem Text und dem Hebr sind frappant: Der Gott Israels handelt (vgl. Hebr 1,1.2); Gott schafft aus eigener Initiative eine neue heilvolle Situation für sein Volk (vgl. Hebr 2,9f); der Retter stammt aus dem Hause David (vgl. Hebr 7,14); es geht um die Verheißungen der Propheten (vgl. Hebr 1,1); der Herr rettet vor Feinden (vgl. Hebr 1,13; 2,8f.16); der Herr vollendet sein Erbarmen mit den Vätern an uns (vgl. Hebr 1,1.2a; 2,17f; 11,40); er denkt an seinen heiligen Bund (v. a. Hebr 8); den Eid an Abraham (vgl. Hebr 6,13ff); wir können ihm nun in Heiligkeit (vgl. Hebr 2,11; 3,1) und Gerechtigkeit (vgl. Hebr 1,9) dienen; da uns die Sünden vergeben werden (vgl. Hebr 1,3; 2,17f; 8,11f); durch die barmherzige Liebe Gottes (vgl. Hebr 2,17); in einem aufstrahlenden Licht aus der Höhe (vgl. Hebr 7,15); das allen leuchtet, die im Schatten des Todes sitzen (vgl. Hebr 2,15).

¹¹⁶⁸ Siehe ferner Lk 1,72 ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν – Hebr 2,17f; Lk 1,75 ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν – Hebr 1,9; Lk 1,76 Καὶ σύ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ – Hebr 1,1.2a; 3,1; Lk 1,77 τοῦ δοῦναι γνώσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν – Hebr 2,17; 9,22; Lk 1,78 ἀνατολὴ ἐξ ὕψους – Hebr 7,14; Lk 1,79 ἐπιφάνεια τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις – Hebr 2,15f; Lk 1,79 τοῦ κατευθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης – Hebr 12,14.

¹¹⁶⁹ Für Hurtado L. W., Lord 112, stellt sich für Röm 10,13 die Frage, ob Paulus hier Jesus gleichsam durch die Zuweisung des Zitates als Gott wahrnehme.

¹¹⁷⁰ Den Geist über alle gleichermaßen auszusenden, lässt an Jer 31,31ff denken, wo das Gesetz Gottes in die Herzen aller eingeschrieben wird. In Apg 2,22 heißt es: *Israeliten, hört diese Worte!* „Heute“ würde unser Hebr hier ergänzen. Ferner Riesner R., Zwischen Tempel und Obergemach 77.

die die Ankunft des Gerechten geweissagt haben, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid, ihr, die ihr durch die Anordnung von Engeln das Gesetz empfangen, es aber nicht gehalten habt. Das erinnert frappierend an Hebr 1,9 und 2,2f.

In Petri Pfingstrede geschieht – in den letzten Tagen (vgl. Hebr 1,2a) –, was die Propheten einst verheißen haben (vgl. Hebr 1,1): Jeder wird gerettet, der den Namen des Herrn anruft (vgl. Hebr 1,4f), Jesus trat in eurer Mitte auf (vgl. Hebr 2,11); Gott bezeugte ihn durch Taten, Wunder und Zeichen (siehe Hebr 2,4); sein Leiden war Gottes Wille (vgl. Hebr 2,9f), Gott hat ihn aber auferweckt (siehe Hebr 13,20); der Tod hielt ihn nicht fest (vgl. Hebr 2,15f); David weissagte als Prophet über ihn (vgl. Hebr 4,7) und Gott schwor ihm einen Eid, dass sein Sohn auf einem Thron sitzen werde (siehe Hebr 1,3.13; 2,8ff). In Apg 2,34 hören wir das Zitat aus Ps 110,1 (vgl. Hebr 1,3.13); Israel erscheint als Haus Gottes (vgl. Hebr 3,1ff) und Gott hat Jesus, den Gekreuzigten, zum Herrn und Messias gemacht (vgl. Hebr 1,8).

In diesen Kontext gehört auch das Magnificat Lk 1,46-55; gerade Lk 1,54f gemahnt an Hebr 1,1; 2,16. Auch wenn hier verbaliter nicht von *schwören* bzw. *einem Schwur* die Rede ist, meint καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα inhaltlich doch eben eine solche Verpflichtung Gottes, an die er sich kraft seiner Treue hält; noch dazu lexikalisch sehr nahe an Hebr 1,1; 2,16 formuliert.

All diese Texte verbindet der Gedanke an einen unverbrüchlichen Eid Gottes, der in diesen Tagen, an dieser Generation eingelöst ward. Das Gros des jüdischen Volkes kann dem zustimmen: Gott wirkt in der Geschichte. Nun, zu Zacharias Zeiten, erfüllen sich all diese Versprechen: *Er hat das Erbarmen mit den Vätern an uns vollendet; an seinen Bund, an seinen Eid gedacht, den er unserem Vater Abraham geschworen hat.*¹¹⁷¹ Iusiurandum, quod iuravit ad Abraham patrem nostrum (Lk 1,73). „An diesen ‚ausgezeichneten‘ Ursprung und Anfang weiß sich das Christentum rückgebunden und versteht sich als Erinnerungs-, Erzähl- und Verkündigungsgemeinschaft dieses Geschehens.“¹¹⁷² Gott wirkt in diesen Tagen der Endzeit *Erlösung* in der Sendung eines Retters aus dem Haus David, wie er es durch seine Propheten verheißen hat. Für Lukas = Zacharias wie für den Hebr ist diese Rettung die Reinigung (vgl. Hebr 1,3), die Vergebung der Sünden (siehe Hebr 2,17f). In Lk 1,77 lesen wir dasselbe ἄφεσις¹¹⁷³ wie in Hebr 9,22 und 10,18.¹¹⁷⁴ Das Motiv der Sündenvergebung in Jesu Namen gehört in das früheste Stratum des christlichen Nachdenkens über das Geschehene; beim Ruf Johannes des Täufers in der Wüste angefangen über die Reich-Gottes-Botschaft Jesu

¹¹⁷¹ Vgl. Bauckham R., Jewish World 337f: „In this expectation three main scriptural motifs are brought together: (1) God's promises to the patriarchs, especially the promise of the land (vv 72-75); (2) redemption from domination by enemies in fulfilment of the promises to the patriarchs (vv 68, 74-75); (3) a new Davidic king as the deliverer of the people from their enemies (vv 69-71, 78-79). The logic of the second motif is that the exodus (redemption) from Egypt was God's fulfilment of his promise to give the descendants of Abraham the land of Canaan (Gen 15:18-21; Exod 2:24; 6:5). So, when Israel experienced exile from the land and subjection to pagan rule in the land, God's promises to the patriarchs require fulfilment in a new exodus, as depicted in Deutero-Isaiah. The convergence of the second and third motifs brings together the expectation of a new exodus and the hope of a new Davidic ruler, but this combination is to be found in Jewish literature as early as Isaiah 11:10-16.26 In what follows we shall not be able to study every detail of Luke 1:68-73, 78-79, but we shall pick out key themes, one representing each of the first two motifs (the oath sworn to Abraham, redemption as new exodus) and two expressions of the third motif (the horn of salvation, light for those in darkness).“

¹¹⁷² Woschitz K. M., De Homine 41f. Hurtado L. W., Lord 343: „For the author of Luke-Acts, it is obviously crucial that Jesus and the early Christian movement are seen as answering the hopes of Israel, and as fulfilling the biblical prophecies of God's redemptive faithfulness.“ Ferner ebd. 170.

¹¹⁷³ Zudem finden wir ἄφεσις in Mt 26,28; Mk 1,4; 3,29; Lk 3,3; 4,18; 24,47; Apg 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18; Eph 1,7; Kol 1,14)

¹¹⁷⁴ In Hebr 10,16ff wiederholt der Vf. entscheidende Inhalte aus Jer 31,31-34 in Hebr 8,5ff und ergänzt sie gegen Ende um seine Interpretation. Der Abschluss in Hebr 10,18 (ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων οὐκ ἐτι προσφορά περὶ ἁμαρτίας) rekurriert sinngemäß auf Hebr 8,13 (ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ). Auch λέγει κύριος finden wir hier wieder (vgl. Hebr 8,8 mit Hebr 10,16) und kaum zufällig auch in Hebr 10,30; einer thematisch gut passenden Aussage über die Richtertätigkeit Gottes an seinem Volk. Der Zusatz καὶ τῶν ἀνομῶν αὐτῶν in Hebr 10,17 ist erhellend; er findet sich weder bei Jer 38LXX noch in Hebr 8,12 (wenngleich in manchen Textzeugen zur Stelle), wohl aber fand sich ἀνομία schon in Hebr 1,9 im Zitat aus Ps 44,7LXX als Aussage über den Sohn: ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν. Wiederum will uns der Vf. etwas in Erinnerung rufen: Gerechtigkeit zu lieben bedeutet, Gesetzlosigkeit aufs Schärfste abzulehnen. Positiv gewendet: Gerechtsein erweist sich in der Treue zu Gottes Wort.

und paulinische Briefe bis hin zur Verschriftlichung der Evangelien.¹¹⁷⁵ In der Apostelgeschichte wird das Thema den wichtigsten Zeugen des Evangeliums in den Mund gelegt; in Apg 10,43 etwa spricht Petrus über ἄφεις mit Kornelius und in Apg 26,18 nützt Paulus vor Agrippa dasselbe Wort.¹¹⁷⁶

Wenn wir nun das Neue Testament auf die Rolle und Aufgabe des alttestamentlichen Gesetzes nach Jesu Rechtfertigung in seiner Auferstehung durchsuchen, landen wir unweigerlich bei Paulus: „Seit Gal 3 stoßen wir auf geschichtstheologische Überlegungen dieser Art, daß das Gesetz erst nach einer Anfangszeit, in einer Zwischenphase gegeben ist und eine aussichtslos und restlos verurteilende Funktion bis zu Jesus Christus hin hat, und zwar für alle Menschen (Gal 3,22). Dieses ist aber nicht die letzte Phase, sondern darauf folgt eine andere, in der auch das Gesetz eine andere Rolle spielt, da alle Menschen aus der Situation ‘unter dem Gesetz’ befreit werden können. Ähnlich hat nach Gal 3 und Röm 4 die Zeit, in der lediglich das Gesetz, noch nicht aber die Kraft gegeben war, es zu erfüllen, die Funktion, eine vorschnelle Erfüllung der Verheißung für Israel zu verhindern und ihre Universalität gewissermaßen zu sichern (Gal 3,18/22; Röm 4,14).“¹¹⁷⁷

Des Weiteren wurden in der Textanalyse hymnisch geprägte Wendungen in Hebr 1 identifiziert und für Hebr 1,4 (*dem Erben eines Namens*) eine auffallende Nähe zu Phil 2,5-11 festgehalten.¹¹⁷⁸ Wie in Hebr 1 und 2 erfahren wir hier über eine Erniedrigung des Sohnes, der seinen göttlichen Status hinter sich lässt, um wie ein Sklave (vgl. Phil 2,7 μορφὴν δούλου λαβών mit Hebr 2,15 über Menschen, die διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας) den Menschen gleich zu werden (siehe dazu Phil 2,7 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος – Hebr 2,17 κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι).¹¹⁷⁹ Jesu Tun war seinem Gehorsam und seiner Loyalität Gott gegenüber geschuldet (vgl. Phil 2,8 und Hebr 5,8f.). Wie in Phil 2,8f ist das Erleiden des Todes am Kreuz Ursache seiner anschließenden Verherrlichung (vgl. Hebr 2,9), die gleichzeitig des Sohnes Erhöhung mit sich bringt und *einen Namen über allen Namen* (Phil 2,9). Letztlich kann ein solcher Name nur ein göttlicher Name sein, der seinen besonderen Status und seine Würde umschreibt;¹¹⁸⁰ denn vor diesem Namen Jesu muss jedes Knie sich beugen, ganz gleich, in welcher Erd- oder Himmelsphäre es sich findet. Der den Phil-Hymnus beschließende Vers überliefert uns das Bekenntnis der Gemeinde, das Jesus zum Christus und Kyrios erklärt, dessen Lob den Vater selbst verherrlichen soll.

Solch Hymnus in einem Paulus-Brief ist offenbar ein dem Schreiben des Apostels bereits vorausliegendes Lied der Gemeinde, die in ihren Versammlungen Gott als dem Vater Jesu für dessen Wirken im Sohn danken und preisen will.¹¹⁸¹ Wenn auch der Vf. des Hebr einen solchen Kontext vor Augen haben sollte, dann erklärt sich einvernehmlicher das Zitat aus Ps 21,23LXX in Hebr 2,12: ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.

Der Hebräerbrief steht in demselben theologiegeschichtlichen Kontext wie die benannten Überlieferungstücke seiner neutestamentlichen Kollegen; auch er sucht nach Antworten auf das

¹¹⁷⁵ Siehe Hebr 9,12; siehe λύτρωσις in Lk 1,68; 2,38. Hebr 9,12 korrespondiert womöglich Hebr 2,15f.

¹¹⁷⁶ Hingewiesen sei hier noch auf die heilsgeschichtlichen Aussagen in Apg 13,16-41, die es ebenso für den Hebr zu bedenken gilt.

¹¹⁷⁷ Berger Kl., Theologiegeschichte, 484f.

¹¹⁷⁸ Siehe dazu Miller J. C., Narrative Worlds 261.

¹¹⁷⁹ Hebr 2,15 beschreibt die Verknechtung menschlicher Seinsweise unter die Gewalt des Todes als Sklaverei / δουλεία; ganz im Stile von Paulus in Gal 4,24; 5,1 (siehe dazu Röm 8,15.21).

¹¹⁸⁰ So mit Bauckham R., Jesus 25, über Hebr 1,4 „this can only refer to the divine name“. Vgl. Berger K. / Colpe C., Textbuch 299: „An der Gleichsetzung Jesu mit dem Logos des hell. Judentums, die auch in Hebr 1 vorauszusetzen ist, war wohl wesentlich die Vorstellung des ‚einzigen Gesandten‘ und Trägers des göttlichen Namens, der auch in dem oben zit. Text (‚vielnamig‘ [Conf 146]) eine Rolle spielt (‚Kyrios‘).“

¹¹⁸¹ Dazu Segal Alan F., The Risen Christ 316: „Thus Philippians 2 may easily be the earliest writing in the Pauline Corpus as well as the earliest christology in the New Testament. It is not surprising that it is the most exalted christology.“

Skandalon des Kreuzes in den Heiligen Schriften.¹¹⁸² Seine Ausführungen sind ein Neudenken des Alten Testamentes, ein Nachdenken über die Schriften des Paulus¹¹⁸³ ebenso wie insbesondere über das lukanische Doppelwerk; wobei hier näherhin die von ihnen verarbeiteten Inhalte gemeint sind, die der jeweiligen Verschriftlichung vorausliegen, nicht die Frage nach einer auch nur theoretisch behaupteten literarischen Abhängigkeit zwischen diesen Texten oder ihrer chronologischen Zuordnung.

¹¹⁸² Paulus wird sich in Gal 3,13 mit Dtn 21,23 befassen; auffallenderweise erweist er hier Jesus als den Christus (wie unser Autor) mit dem Verweis auf die Abraham gegebenen Zusagen und dem Zitat aus Hab 2,4 (vgl. Hebr 10,38). Siehe ferner Hebr 6,6; 12,2; 13,13; Insbesondere Hebr 6,6 klingt so (*an den Pranger stellen*), als wären die Ereignisse der Kreuzigung Jesu in lebhafter, emotionsgeladener Erinnerung. Manche Ausleger erinnern auch an die Feinde des Sohnes in Hebr 1,13, die sich womöglich auf seine Verfolgung und Hinrichtung beziehen; vgl. Rohr I., Hebr 13: V. a. V13 „versetzt die Leser in die feierliche Stunde, da der Erlöser seinen irdischen Lauf vollendet und die Wut seiner Gegner an sich erfahren hat. Er besteigt den Thron. Seine Feinde werden erniedrigt zum Schemel seiner Füße.“ Doch mit Walter N., Christologie 158: Der Hebr zielt nicht darauf, dass der Hass von Feinden Jesus ans Kreuz gebracht habe, „sondern allein darauf, daß er sich selbst dahingegeben hat, im Gehorsam, also auf dem ihm von Gott gewiesenen Weg.“ Siehe das mediale ποιησάμενος in Hebr 1,3c; DeSilva D. A., Perseverance 90 Anm. 18, deutet dies auf dem Hintergrund einer antiken Schilderung eines besonderen, heroischen Mutes des Sohnes: „for the sake of the noble ends it will achieve, including the honor that accrues to the courageous.“

¹¹⁸³ Für Taut K., Schriftverständnis 101, hat etwa die Verbindung zwischen ἐπαγγελία und καινή διαθήκη „bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der des Paulus.“

Die Reinigung der Sünden und die sessio ad dexteram

Das Selbstopfer des Sohnes

Die durch den Sohn erwirkte effiziente Reinigung der Sünden geht in Hebr 1,3 seinem Platznehmen zur Rechten der Majestät in den Höhen voraus; das bedeutet zweierlei: Zum einen kann nur jemand, der seiner Sünden entledigt wurde, in die Gegenwart Gottes vordringen und vor seinem Angesicht bestehen; zum anderen ist seine sessio ad dexteram – zu der ihn Gott selbst nach dem Zeugnis von Ps 109,1LXX in Hebr 1,13 einlädt – als Belohnung für eben dieses Werk, die Reinigung der Sünden zu begreifen. Ganz so wie auch die *Salbung mit dem Öl der Freude* in Hebr 1,9 der *Gerechtigkeitsliebe* folgt und die *Krönung mit Herrlichkeit und Ehre* in Hebr 2,9 das *Todesleiden* des Sohnes zur Voraussetzung und Begründung hat.

Im medialen ποιησάμενος klang bereits die Nuance der Selbstopferung Jesu an, zu deren Ermöglichung er zunächst an der menschlichen Kontingenz Anteil nehmen musste (vgl. Hebr 2,14ff; Hebr 10,5). Eindeutiger ist zweifellos die Verklammerung der beiden Kapitel Hebr 1-2 im Motiv des Kultes in den Versen Hebr 1,3 (καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος) und Hebr 2,17 (εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ); am Ende betont der Vf., dass diese Reinigung einen Effekt zugunsten des Volkes, zugunsten der Geschwister des Sohnes hat. Insofern zeitigt sein Tun nicht nur für ihn ein positives Ergebnis an diesen drei vorhin genannten Stellen in Hebr 1-2, die einen Tun-Ergehen-Zusammenhang behaupten, sondern auch für die Seinen, die dank seiner bahnbrechenden Tat ebenso in die Nähe Gottes gelangen können (vgl. Hebr 4,16; 6,20 u. a.).

Priester und König

Inwiefern und auf welche Weise der bisherige levitische Kult durch des Sohnes Reinigung der Sünden übertroffen wurde, damit befassen sich die Kapitel Hebr 9-10. Schon Hebr 1,3 intoniert durch καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος priesterliches Handeln; durch sein ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς präsentiert sich der Sohn ebenso in königlicher Dignität.

Priesterliche und königliche Elemente gehören in das Repertoire kursierender Messiasvorstellungen,¹¹⁸⁴ die sich eschatologisch gewendeten Erwartungen der israelitischen Königszeit verdanken; unser Hebr wird sie näherhin für seine Interpretation der Bedeutung des Priesterkönigs Melchisedek gebrauchen, um seinem Verständnis der Person Jesu näher zu kommen. Dies bedenkend, impliziert bereits Hebr 1,3 eine neue Ordnung priesterlich-königlicher Macht in einem neuen Bund mit einem neuen Volk, wie sie in Jer 31,31ff verheißen wurde.¹¹⁸⁵ Nur allzu nachvollziehbar, nachdem zuvor bereits die „Tage der Gemeinde“ am Ende (vgl. Hebr 1,2) als die einst in Jeremia geweissagten „kommenden Tage“ (vgl. Hebr 8,8) erwiesen worden waren.

Erhöhung und Auferstehung

Für den Hebr nimmt die Auferweckung bzw. Auferstehung Jesu die Form seiner *Erhöhung ad dexteram Dei* an (vgl. Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2); außer in Hebr 13,20, wo der Vf. explizit macht, dass es der *Gott des Friedens* (siehe zuvor Lk 1,79) war, der *den großen Hirten der Schafe aus den Toten im Blut eines ewigen Bundes beraufführte*. Wenn auch diese Ausformulierung im Hebr einzigartig bleibt, finden wir den Gedanken an eine Auferstehung der Gerechten (siehe Hebr 1,9) in Hebr 11,19 (im Blick auf Isaak) und in Hebr 11,35 (im Blick auf die Gerechten der Vorzeit).

¹¹⁸⁴ Vgl. Rooke D. W., Jesus as Royal High Priest 83: „... the ancient royal ideology was a major defining component of messianism.“

¹¹⁸⁵ Jer 38,31-34LXX kommt in Hebr 8,6-12 zu Wort, wobei die dreimalige konsequente Änderung von φησὶν κύριος zu λέγει κύριος in Hebr 8,8.9.10 (vgl. Jer 38,31.32.33LXX) die auffälligste Abweichung unseres Vf. bei der Übernahme seiner Vorlage ist und erneut Licht auf seine Zitationsweise in einer aktualisierenden Kommunikationssituation offenbart.

In Hebr 12,2 gibt uns der Vf. ausdrücklich zu erkennen, dass er um die Kreuzeschmach Jesu weiß; für ihn erschließt sich Jesu gehorsame Annahme dieser Schande durch die vor ihm liegende Freude und Belohnung in seiner Erhöhung *ad dexteram*, die Hebr 12,2 ausdrücklich – auf Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12 rekurrend – in diesem Kontext wiederholt. Letztlich gründet diese Prüfung der Gerechten bis aufs Kreuz (vgl. Phil 2,8) in einer göttlichen Paideia, die er in den Versen Hebr 12,5ff wiederum der Weisheitsliteratur (Spr 3,11f; siehe dazu Jesu 48,10) entlehnt.

In einer (für das als Entstehungszeit des Textes vielfach angenommene Ende des 1. Jahrhunderts) auffallenden Deutlichkeit plagt den Hebr selbst nach postulierten 60 bis 70 Jahren *post festum* immer noch das Skandalon des Kreuzes. Er empfindet es als Problem und Aufgabenstellung, seinen Zuhörern diesem Stachel der Theologie die irritierende Spitze zu nehmen, indem er Jesu Passion als einerseits gottgewollt (vgl. Hebr 2,10) und andererseits durch die hierin erreichte Änderung (μετάθεσις; Hebr 7,12; 11,5; 12,27) der Diatheke, die nunmehr erst effizient wurde, als heilsnotwendig für die Menschen darzustellen.

Solch *Veränderung* bedeutet für unseren Vf. allerdings erst recht, dem Worte Gottes treu zu bleiben. Beachtet man die Verwendung des Verbums μετατίθημι in Hebr 7,12 und 11,5, versteht unser Vf. solches *verwandeln* am Beispiel des Priestertums und der „Himmelfahrt Henochs“ nicht abwertend, sondern wiederum positiv als ein *umgewandelt werden in eine höhere Daseinsform*. Der Hebr beruft sich mit der Taxis Melchisedeks auf ein älteres und besseres Modell des Kultes, bleibt aber weitestgehend der altbewährten Kulterminologie treu. „Nach aethHen 71 ist Henochs Aufstieg in den Himmel mit seiner Ernennung zum endzeitlichen Menschensohn verbunden, andere Stellen schildern seine Einsetzung zu einem Himmelswesen (slHen 22,9ff.; TPsj Gen 5,24)“.¹¹⁸⁶ Das Gemeinsame aller drei Vorkommen des Lexems μετάθεσις ist das Motiv einer höheren Seins- und Existenzweise durch und bei Gott; in Hebr 7,12 und 11,5 finden wir das Substantiv im Gefolge mit dem dazugehörigen Verbum μετατίθημι.

Dabei ist diese Treue wechselseitig: Wenn der Mensch Gott treu bleibt, so bleibt auch Gott treu in seinen Zusagen – und ruft den Bewährten nach dessen Prüfungen in seine Nähe. Versündigt sich der Mensch allerdings an seiner Berufung zum Hören der Stimme Gottes, wird auch die Reaktion Gottes dementsprechend sein (vgl. Hebr 10,31): Ein Tun-Ergehen-Zusammenhang muss nach biblischem Zeugnis nicht zwangsläufig ein positives Ergebnis zeitigen.

Der Gerechte in seinen Prüfungen: Hiob und Abraham

Auch das Motiv des Gerechten ist bereits in Hebr 1,3 präsent. Die Wendung καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος erinnert an Hiob 7,21; an Hiob als den *leidenden Gerechten par excellence* der biblischen Weisheitsliteratur.¹¹⁸⁷ Er dient unserem Vf. hier als Vorbild, um die im Sohn erreichte Reinigung der Sünden zu umschreiben.¹¹⁸⁸ Gleichzeitig erinnert er an a) die persönliche Schuld- und Tadellosigkeit des Leidenden (siehe Hebr 4,15), der von Gott auf die Probe gestellt wird (vgl. Hebr 2,18; b) an das Unverständnis seiner zum Feind gewordenen Umwelt, als Hiob trotz allem

¹¹⁸⁶ Uebele W., Sündenfall 44.

¹¹⁸⁷ Hiob 7,21: καὶ διὰ τί οὐκ ἐποιήσω τῆς ἀνομίας μου λήθην καὶ καθαρισμὸν τῆς ἁμαρτίας μου; ὑπὲρ δὲ εἰς γῆν ἀπελεύσομαι ὀρθίζων δὲ οὐκέτι εἰμί. Vgl. Karrer M., Hebr 120: „Hebr 1,3 versteht Ijob – sofern es, wie aufgrund der Kombination von *poiein* med. und *katharismos* wahrscheinlich, auf diese Passage Bezug nimmt – als Paradigma der Menschen, die Gott eine Bitte um Reinigung von Schuld und Gottesferne zurufen, und antwortet implizit: »Diese Reinigung ist im Christusgeschehen geschaffen.«“

¹¹⁸⁸ Vgl. DeSilva D. A., Perseverance 89: Hebr 1,3 wäre „Antwort an Hiob“. Siehe dazu Balthasar H. U. v., Theologie der Geschichte 97: „Der Rahmen für die hypostatische Union wird gezimmert; im Umriß des Bildes vom Gottesknecht und weitgehend auch im Umriß Hiobs sind die Züge des Gekreuzigten schon beinahe sichtbar.“ Ebd. 49: „der Heide Job ist vielleicht die tiefste und direkteste Prophetie des Kreuzes.“ Siehe dazu Kaiser O., Messias 84, der an Apg 8,29-36 erinnert.

Gott treu bleibt (vgl. Hebr 1,13); und c) an die den gesamten Zyklus bestimmende Wette zwischen Gott und dem Teufel (siehe Hebr 2,14).¹¹⁸⁹

Aber auch gegen Ende unserer Perikope in Hebr 2,16ff erfahren wir über Versuchungen, die Gott zur Prüfung und Bewährung seines Gerechten schickt: allen anderen Glaubenszeugen voran Abraham¹¹⁹⁰ – und einem Nachkommen, der sich hier einerseits auf Isaak lesen lässt oder aber in dessen Aneignung auch auf Jesus. Abrahams Vertrauen in die Treue Gottes lässt ihn sogar zu dessen *Freund* aufsteigen. Gemeinsam mit der Weisheit Gottes gesteht die Überlieferung nur noch Hiob dieses besondere Prädikat zu, das sie allesamt in Gottes Nähe rückt.¹¹⁹¹

Des Sohnes Salbung (Ps 44,7f) und Krönung (Ps 8,5-7).

Reicher Lohn wird Gottes Gerechten zuteil; das erkennt der Leser in Hebr 1,3 und Hebr 1,9, ebenso in Hebr 2,9. Während im Exordium das Thema in die eigenen Worte des Autors gehüllt wird, dienen ihm im weiteren Verlauf die Ps 44LXX und Ps 8LXX als Belegstellen.

Ps 44,7LXX (von Neuem ein Königspsaln) eröffnet den Gedanken in Hebr 1,8, in dem der Text die biblische Verheißung auf den Sohn bezieht; wurde in Hebr 1,3 als Ort dieses Setzens des Sohnes zur Rechten eine Sitzgelegenheit für ihn notwendigerweise impliziert (siehe Hebr 1,13), so erfahren wir jetzt, dass es sich um einen ewigen, unwandelbaren Thron handelt. Gleich daran anschließend zeigt sich der Sohn auch als regierend; ausgewiesen durch ein Szepter des Rechttuns, mit dem er in seinem Königreich waltet (ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος¹¹⁹² τῆς βασιλείας σου).¹¹⁹³

Die Liebe des Sohnes zur Gerechtigkeit

Hebr 1,9 benennt auch gleich die Begründung für diese Apotheose¹¹⁹⁴ des Sohnes: *Da er Gerechtigkeit liebte und die Gesetzlosigkeit hasste, deshalb* (διὰ τοῦτο) *hatte ihn Gott mit dem Öl der Freude*¹¹⁹⁵ *gesalbt*¹¹⁹⁶

¹¹⁸⁹ Im Hiob-Buch sucht der Teufel nach einem Grund für eine Anklage des Gerechten vor dem himmlischen Gericht; in diesem Kontext ist die rabbinische Rezeptionsgeschichte von Ps 8 interessiert, auf die noch einzugehen ist.

¹¹⁹⁰ Die Erprobung durch Gott ist ein Motiv, das ihn mit Abraham und allen Altvordern verbindet; siehe Hebr 11,17.37.

¹¹⁹¹ Vgl. Weish 7,14.27; Hiob 29,4; 34,9; 2 Chr 20,7; Jes 41,8; Dan 3,35; Jak 2,23. In Sir 47,17 gesellt sich auch Salomo hinzu; in Ps 55,21 und Jak 4,4 wird das Volk Israel zum „Freund Gottes“.

¹¹⁹² Εὐθύτης erfährt in Hebr 1,9 seine nähere Erklärung durch ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν, wobei die Liebe zur Gerechtigkeit mit dem Hassen der Gesetzlosigkeit gleichgesetzt wird. Gerechtigkeit ist demnach das Einhalten der Gebote und Weisungen des Herrn, ihr Gegenteil ist Sünde. Hierzu ist der Unterschied zwischen Hebr 8,12 (ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι) und Hebr 10,17 (καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι) zu sehen, obwohl beide Male dieselbe Quelle zitiert wird: Ungerechtigkeiten und Ungesetzlichkeiten sind austauschbare Begriffe, die beide sündhaftes Verhalten darstellen. Das erhellt auch die Textvarianten zu Hebr 8,12, die es umgekehrt auffallender Weise zu Hebr 10,17 nicht zu geben scheint.

¹¹⁹³ Das Szepter des Rechttuns als Szepter seiner Königsherrschaft weist die Art seiner Regentschaft als gerecht aus; in der βασιλεία (siehe Hebr 11,33 ; 12,28) erkennt der Vf. einen Begriff, mit dem sich auch die Oikoumene in Hebr 1,6 und 2,5 umschreiben lässt.

¹¹⁹⁴ Mit Schröger F., Schriftausleger 63: „διὰ τοῦτο ist die Einleitung einer Apotheose wie διό in Phil 2, 9.“ Vgl. Braun H., Hebr 40, Hebr 1,9 ereignet sich im „Himmel bei seiner Inthronisierung [...], nicht auf Erden“; ebenso Koester C. R., Hebr 195; Weiss B., Hebr 56; Hughes P. E., Hebr 65; gegen u. a. Vanhoye A., Situation 192.

¹¹⁹⁵ Vgl. Spicq C., Hebr II 19, das Öl „symbolise le bonheur et la gloire dont le Christ jouit au ciel.“ Gräßer E., Hebr I 86, deutet den Term als „eine Umschreibung der Verherrlichung Christi“. Vgl. Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38; 2 Kor 1,21. Das Verbum *salben* (χρίω) finden wir lediglich in Lk 4,18; Apg 4,27 und 10,38 über *den* Christus, in 2 Kor 1,21 aber über *die* Christen. Freude als ἀγαλλίασις finden wir in Lk 1,14; 1,44; Apg 2,46; Jud 24.

¹¹⁹⁶ Interessanterweise finden wir die Reden von einer Salbung des Christus mit dem Verb χρίω neben Hebr 1,9 nur noch in Lk 4,18 und in Apg 4,27; 10,38.

im Gegensatz zu seinen Gefährten.¹¹⁹⁷ Ihnen wird er als ihr Vorbild und Anführer (vgl. Hebr 2,10) vor- und übergeordnet.¹¹⁹⁸

Die Salbung¹¹⁹⁹ deklariert den Sohn als den Gesalbten = Christus = Messias; seine Krönung erweist ihn als Sieger im Kampf mit den Todesleiden und als Anführer und König der Seinen (vgl. Hebr 2,8f).¹²⁰⁰ Beides – Salbung wie Krönung – versteht sich als Belohnung durch Gott für sein Tun.

Gerechtsein und Gerechtigkeit (vgl. Hebr 1,9; 5,13; 7,2; 11,7.33; 12,11) sind für die Christologie unseres Textes eminent wichtige Motive;¹²⁰¹ so bedeutsam, dass der Vf. in Hebr 5,13 sogar von einem λόγος τῆς δικαιοσύνης spricht.¹²⁰² In Hebr 10,38 zitiert der Vf. (wie Paulus in Gal 3,11) die Verheißung aus Hab 2,3: ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται. Für den Hebr ist Jesus von Nazaret der Gerechte schlechthin, der die Erfüllung jenes alten Zuspruchs in seiner Auferweckung / Erhöhung erreicht hat.

Gerechtigkeit und Weisheit

Aus dem Blickwinkel des Sohnes bedeutet *Gerechtigkeit zu lieben* das unbedingte Hören auf Gottes Wort in den ihm vorausseilenden Propheten. Es gibt für unseren Vf. – es kann nicht oft genug betont werden – keinen Bruch in der Heilsgeschichte, keine Zäsur oder Substitution, vielmehr Kontinuität und Erfüllung.¹²⁰³ Frömmigkeit, Gottesfurcht und Gerechtigkeit sind Erkennungszeichen der Weisheit,¹²⁰⁴ die sich ihren Wohnsitz in Israel erkor und sich den Gerechten

¹¹⁹⁷ Hebr 1,9 ist mit Hebr 5,13 durch μετόχους σου / πᾶς μετέχων verbunden. Vgl. das Substantiv in Lk 5,7; Hebr 1,9; 3,1.14 (Teilhaber an Christus, verweist auf Hebr 1,9 zurück); Hebr 6,4; 12,8; und das Verbum in Hebr 2,14; 5,13; 7,13. Gesetzlosigkeit (ἀνομία) finden wir in Hebr 1,9; 8,12; 10,17 (allesamt Zitate; die beiden letzteren identifizieren Gesetzlosigkeit mit Sünde).

¹¹⁹⁸ Siehe Vanhoye A., Situation 186: Christus wurde gesalbt „pour une action bien déterminée“, ebd. 191: „son intervention rédemptrice.“ Ebd 188: διὰ τοῦτο „évoque la relation établie entre la Passion et la Glorification du Christ.“ Vgl. Hebr 1,3; 7,27; 10,12.

¹¹⁹⁹ Vgl. Kaiser O., Messias 67f: „Salbungen dienten im Altertum vor allem zur Körper- und Totenpflege. Außerdem wurden sie bei rituellen Rechtsakten vorgenommen, die der Reinigung als einer ‚Freimachung‘ oder wie im Alten Ägypten und bei den Hethitern (aber nicht in Mesopotamien) zur Übertragung von Kraft, Macht und Ehre bei der Einsetzung in ein hohes Amt dienten. Als solche wurde sie auch bei der Inthronisierung der Könige von Israel und Juda vorgenommen. Im Auftrag Jahwes ausgeführt, verlieh sie dem Betroffenen einen *character indelebilis* (vgl. z.B. 1 Sam 24,7-14; 26,11-16; 2 Sam 1,14-16).“

¹²⁰⁰ König (βασιλεύς) ist neben dem biblischen Melchisedek in Hebr 7,2 auch der ägyptische Pharao in Hebr 11,23.27; βασιλεία hingegen in Hebr 1,8; 11,33 und 12,28 umschreibt ausschließlich den Herrschaftsbereich des Sohnes. Jesus ist Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks; insofern zieht er auch (dessen) Königstitulatur an sich, wie uns die Königspsalmen in Hebr 1 wissen ließen. Auch ἀρχηγός (vgl. Hebr 2,10) gehört in dieses Begriffsfeld, gemeinsam mit dem vielfältig wiederkehrenden Motiv der Herrschaft. Vgl. Hebr 1,3 u. a. ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης; Hebr 2,8 πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ; Hebr 5,1 ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται u. a.m. Es stellt sich womöglich die Frage, warum der Vf. Jesus den Titel βασιλεύς vorenthält, obschon alle Vergleiche (Melchisedek in Hebr 7,2) Attributierungen (vgl. Hebr 1,5ff) inklusive seiner Krönung (vgl. Hebr 2,7.9) ihn doch nahelegen würden? Begnügt sich der Hebr bewusst mit ἀρχηγός? Erinnert sich unser Vf. eingedenk der Schande des Kreuzes (vgl. Hebr 12,2) auch jener Tafel, die den Grund für Jesu Verurteilung aller Welt zu lesen gab? Jesu Königtum musste für ihn vollkommen anderer Art sein; analog zwar zu den irdischen Gegebenheiten, doch völlig anders als jenes Melchisedeks und jedes Pharaos dieser Oikoumene damals wie heute (Joh 18,36).

¹²⁰¹ Siehe dazu Kaiser O., Messias 75: Gerechtigkeit als ein „Grundthema der messianischen Weissagungen“. Er verweist auf Jes 9,5-6; 11,1-5; 31,1-8; Jer 23,5f; 33,14-17; Ez 34,23f; 37,22-24; 45,8-12; Sach 9,9; Ps 89,21-33; PsSal 17,37-40.

¹²⁰² In Hebr 7,2 verbindet sich die Gerechtigkeit mit der wichtigen Figur des Melchisedek als Priester (vgl. Hebr 1,3) und König (vgl. Hebr 1,3.5f); Hebr 11,4.7 und 11,33 erweist sie sich als zentrales Movens aller Glaubenshelden der Vorzeit (dazu Hebr 12,23) und in Hebr 12,11 ist sie das Ergebnis bzw. die Frucht der Paideia Gottes.

¹²⁰³ Vgl. Backhaus K., Scheidweg 200: „Wenn etwas substituiert worden ist, so (wie aus anderem Grund und in anderer Weise parallel im damaligen Judentum) das levitische Tieropfer.“

¹²⁰⁴ So mit Mack B. L., The Christ 199.

und Auserwählten des Herrn zu erkennen gibt.¹²⁰⁵ „Being wise is virtually equated with being righteous.“¹²⁰⁶

Gerechtigkeit und Martyrer

Hält der Gerechte bis an sein Lebensende an seinen Überzeugungen fest, wird ihm reicher Lohn zuteil;¹²⁰⁷ wird er zudem von seiner Umgebung aufgrund seiner Frömmigkeit angefeindet und erleidet deshalb Marter und Tod, so wird er in seiner Treue zum Martyrer (Zeugen) für Gott.¹²⁰⁸ Da unser Vf. diese Überzeugung teilt, „ergibt sich hier ein eigener Zugang zum Messiasium Jesu aus weisheitlich-martyrologischer Sicht.“¹²⁰⁹

Der Joseph-Zyklus, die Erzählungen um Ahikar, das Buch Esther, der Prophet Daniel, die Makkabäer-Literatur.¹²¹⁰ Sie alle illustrieren, wie die Weisheit Gottes den Gerechten des Herrn zu ihrer *Rechtfertigung*¹²¹¹ verhilft. „A pious Jew is falsely accused and brought to trial. Wisdom saves the day, however, for his innocence is revealed and his piety vindicated. Thus the situation is inverted and his last state better than the first.“¹²¹² Im Sinne der Kontinuität, auf die unser Vf. im Duktus der Heilsgeschichte nachdrücklich besteht, gilt auch hier uneingeschränkt: „Note that the righteousness in question is never solely a matter of personal virtue gained or lost, but of identification as an observant and loyal member of the Jewish nation.“¹²¹³

Das Lohnmotiv in Ps 8,5-7LXX und Ps 109,1LXX

Ps 8,5-7LXX führt den Gedanken aus Ps 44,7fLXX – an Hebr 1,3 und dessen Begründung in Hebr 1,13 im Zitat von Ps 109,1LXX nur vordergründig vorbei – weiter; der *Salbung mit dem Öl der Freude*

¹²⁰⁵ Vgl. Schüssler Fiorenza E., *Wisdom Mythology* 26f. „According to Eccclus. 24:7ff. and Bar. 3:9; 4:2 (LXX), Wisdom found her ‘resting place’ (*anapausis*) in Israel and Jerusalem; whereas according to Wisd. of Sol. 7:24-27f. (cf. also Eccclus. 6:20-22; 1:10.15) Wisdom dwells with those who seek for her and belong to the righteous and elect ones. The guiding principle of the works of Wisdom is soteriological and is oriented toward creation and men.“

¹²⁰⁶ Casey M., *Jewish Prophet* 89. Für Berger K., *Theologiegeschichte* 60, ist Jesu Gerecht-sein auch Voraussetzung seiner Fürbitter-Macht; siehe Hebr 2,18.

¹²⁰⁷ Zum Siegespreis, den Martyrer erringen, vgl. 1 Kor 9,25; Jak 1,12; Offb 2,10; 3,11; 4,4.10; 14,14. Blech M., Kranz 161: „Seit hellenistischer Zeit schließlich sind *stephanoûn* und *timân* sowohl in der Literatur als auch in Ehreninschriften gleichgesetzt; *stêphanos* und *timé* bedeuten nun Auszeichnung und Ehrung durch materielle Belohnungen und Preise.“

¹²⁰⁸ Vgl. Casey M., *Jewish Prophet* 90: „Belief in the heavenly vindication of these martyrs was therefore an almost immediate development. Later sources sometimes indicate the immediate transfer of the martyrs to heaven.“ Siehe dazu Kaiser O., *Messias* 68.

¹²⁰⁹ Berger K., *Theologiegeschichte* 202. Ähnlich Anderson H., *Jewish Antecedents* 306, mit Hinweis auf Hen(aeth) 71: „It might also be that much later Jesus ‘Christ’ was viewed as similarly rewarded on account of his martyr’s death.“ Vgl. Koester C. R., Hebr 241 Anm. 106.

¹²¹⁰ Vgl. Dormandy R., *Parable* 373: In 4 Makk 18,6.9.18.19 findet just Dtn 32 (siehe Hebr 1,6) im Angesicht des drohenden Martyriums der Gerechten Anwendung. Philo von Alexandrien bezeichnet in Det 114 und All III 105 den Text aus Dtn 32 als „große Ode“, die in Kult und persönlicher Erbauung ihren festen Platz hatte; vgl. Elbogen I., *Gottesdienst* 169; Schneider H., *Die biblischen Oden* 28-65; Bateman H. W., OT 12 Anm. 4. Siehe Röm 10,19; 11,11; 12,19; 15,10; 1 Kor 10,20.22; Phil 2,15; Lk 21,22; Offb 6,10; 10,5; 15,3; 18,20; 19,20; 4 Makk 18,6.9.18.19; Plant 59; Dial. 130.

¹²¹¹ Zur Wendung „gerecht gemacht“, vgl. Deichgräber R., *Gotteshymnus* 134: „Damit kann nichts anderes gemeint sein als der jüdische Vorwurf: Wer unter dem Fluch Gottes am Kreuz gestorben ist, kann nicht der Messias Gottes sein.“ Siehe Dtn 21,23; OdSal 31,5ff.

¹²¹² Mack B. L., *The Christ* 203. Lang B., *Monotheismus* 559, erhält so womöglich eine Antwort auf seine Bemerkung: „Allgemein ist anerkannt, daß ein Weg von Sophia zu Christus führt; unklar ist freilich, wie dieser Weg genau aussieht.“ Vgl. Smith R. H., Hebr 31.

¹²¹³ Mack B. L., *The Christ* 204. In diesem Sinne besonders Lohse E., *Martyrer* 85: „Der Sühntod eines Gerechten – so also auch der Tod Jesu – kann nach Ansicht der Rabbinen niemals einen neuen Bund begründen, sondern nur jeweils den alten bestätigen.“ Vgl. Apg 7,52f. Der von Gesetzlosen Hingerichtete gab sein Leben, wie es vorherbestimmt war, und wurde durch Gott beglaubigt und auferweckt; denn seine Frommen schauen die Verwesung nicht (vgl. Weish 2,22; 7,34; Hen 62,11). Mit Gewissheit erkenne also das ganze Haus Israel: *Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht* (κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός), diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt (Apg 2,36).

(vgl. Hebr 1,9) entspricht die *Krönung mit Herrlichkeit und Ehre* (vgl. Hebr 2,9). Ps 8 findet bereits sehr früh breiten Anklang in der urkirchlichen Rezeption, um das Christusgeschehen recht zu deuten.¹²¹⁴ Jesu Krönung folgt als Lohn / Rechtfertigung auf dessen Erniedrigung; der Psalm liefert insofern eine Antwort auf die Frage, weshalb der Sohn Gottes überhaupt erniedrigt werden und Menschengestalt annehmen musste.¹²¹⁵ „The purpose of the Incarnation was specifically that the Messiah might die.“¹²¹⁶

Nicht nur der biblische Text selbst, sondern auch dessen Rezeption verortet Ps 8 bei der Erschaffung des Menschen im Buch Genesis. Wenn man bedenkt, dass das Schöpfungsthema bereits in Hebr 1,2 (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας) und 1,3 (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) begegnete, verwundert auch die Zitation von Ps 101,26-28LXX in Hebr 1,10-12 nicht.¹²¹⁷ Diese irdische Welt ist gemäß biblischer Verheißung dem Wandel unterworfen; als ihr himmlisches Gegenstück wissen wir um die Oikoumene (vgl. Hebr 1,6), die vermittelt der Zitateinleitung in Hebr 2,5 eben in diesem Ps 8 ihr Schriftfundament findet. Der Vf. erklärt uns, warum er das so sehen kann: Da wir jetzt noch nicht alles dem *Menschensohn*¹²¹⁸ unterworfen sehen, ist diese Verheißung zur vollständigen Unterwerfung noch ausstehend. Hierin finden (unterbrochen durch Hebr 2,1-4) Ps 109,1LXX (ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου) und Ps 8,5-7LXX (πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ) ihre Verbindung,¹²¹⁹ die möglicherweise bereits traditionell vorgegeben war.¹²²⁰ Für das Verstehen der Erhöhung Christi verweist das Neue Testament mehrfach auf Ps 110.¹²²¹ „In this sense the Ps is messianic since it

¹²¹⁴ Siehe Moloney F. J., Reinterpretation 658: Ps 8 ist ein bemerkenswerter Zeuge für das Christusgeschehen, denn „we have four different authors [im Neuen Testament] applying it to an individual, Jesus Christ.“ Siehe Mt 21,16 [Ps 8,3]; Röm 3,23; 1 Kor 15,27; Eph 1,22 und Phil 2,9-11 [vgl. Ps 8,5-7]; ev. auch Phil 3,21 und 1 Petr 3,22.

¹²¹⁵ Die Psalmen sind Zeugen dieses Schemas von Erniedrigung zur Erhöhung, von Verzweiflung zur Erlösung; vgl. Mack B. L., The Christ 203. Dazu Segal A. F., The Risen Christ 320: „The connection between suffering and resurrection has been clear in Jewish martyrology; indeed, the connection between death and rebirth was even a prominent part of the mystery religions as well. But the particular way in which Paul makes these connections is explicitly Christian.“ Roloff J., Hohepriester 155: „Jesu Schicksal als das des leidenden Gerechten der Psalmen“.

¹²¹⁶ Hughes P. E., Hebr 111.

¹²¹⁷ Κατ' ἀρχάς in Hebr 1,10 ergänzt ἐπ' ἐσχάτου aus Hebr 1,2. Siehe dazu Hebr 1,2 ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας; Hebr 2,10 δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα. Ps 102,28 finden wir gegen Ende wieder in Hebr 13,8, Ps 102,23 auch bei Lk 13,29f.

¹²¹⁸ Wie in der Rede des Stephanus unmittelbar vor seinem Martyrertod für Christus ist die Bezeichnung *Menschensohn* auch im Hebr nicht als Titel zu deuten; unser Vf. kommt kein zweites Mal auf ihn zurück. Für ihn hatte sich Jesus in die Natur der Menschenkinder erniedrigt (in dieser Phase ist er Menschensohn), um hernach, nach vollbrachtem Werk, die Position des *Gottessohnes* einzunehmen.

¹²¹⁹ So mit Berger K., Theologiegeschichte 244, und Barrett C. K., Eschatology 390: Die ähnlichen Formulierungen „inevitably invited comparison with Ps. cx“. Dieses *zu Füßen legen* ist schon geschehen in 1 Petr 3,22; Eph 12,20-22, noch ausstehend hingegen in Hebr 1,13; 1 Kor 15,24ff; 1 Clem 36,4; 10,12. Dazu Berger K., Theologiegeschichte 23: „Für Ps 8,7 wie für Ps 110,1 ist die Aufgabe primär gewesen, die Erhöhung Jesu kommentierend zu belegen.“ Gräßer E., Menschensohn 412f, meint aber, die christologische Interpretation von Ps 8 sei im Vergleich zu seiner eschatologischen Deutung zweitrangig. Dazu Lustig Chr., Tod 101f.

¹²²⁰ Vgl. Klein H., Wirkungsgeschichte 193: „Paulus hat um die Nähe von Ps 110,1 und 8,7 gewußt und beide Texte aufeinander bezogen. Ob er darin einer vorgegebenen Tradition folgt, läßt sich nicht mehr erkennen.“ Swetnam J., Jesus and Isaac 146: „Some authors think that the association is pre-Pauline.“ Hengel M., »Setze dich zu meiner Rechten!« 146: Ps 8 und 110 „schon in Jerusalem von der Urgemeinde als »messianische Hymnen« gesungen wurden, wobei sie sich gegenseitig interpretierten und zugleich einen entscheidenden Einfluß auf die Entstehung der frühen Christologie ausübten.“ Vgl. ferner PsSal 17,23f und 18,6-8; ferner 1 QS^a 2,11. Ebenso Weiß H.-F., Hebr 194f Anm. 10. Ferner Gräßer E., Hebr I 117: „Die theologische Verbindung beider Psalmen [8 und 110] und damit ihr christologisches Verständnis scheint bereits traditionell zu sein.“ Ps 8 und 110 in Verbindung lesen wir in Mk 14,62; Mk 12,36; Mt 22,44; 1 Kor 15,25.27; Eph 1,20.22. Unterschiedlich beantworten die Autoren des Neuen Testaments aber die Frage, ob diese Unterwerfung *bereits stattgefunden* hat oder *noch aussteht*; 1 Petr 3,22 und Eph 1,20-22 blicken bereits konstatierend auf dieses Faktum zurück, 1 Kor 15,25 und 1 Clem 36,4; 10,12 erwarten es noch in der Zukunft; genauso wie der Hebr in 1,13; 2,5.8 u. a. Siehe dazu Koenen K. / Kühschelm R., Zeitenwende 81.

¹²²¹ Siehe Ps 110,1 in Mt 22,44; Mk 12,35ff; Lk 12,41ff; Apg 2,34f; Hebr 1,13; 8,1; 10,12f; 12,2; Ps 110,4 in Hebr 5,6; dazu Apg 7,55f; Röm 8,34; 1 Kor 15,24-25; Eph 1,18-23; Kol 3,1 u. a. Vgl. Hahn, Christ. Hoheitstitel 127.

repeats the messianic outlook of the dynasty of David'.¹²²² Der Hebr kann Ps 109,1LXX auch deshalb verwenden, weil er dessen christologische Anwendbarkeit bei seinen Zuhörern bereits voraussetzen darf.¹²²³ Übersehen wir dabei nicht, dass der Hebr für seine schriftkonforme Begründung des Hohepriestertums Jesu nur drei Verse bis zu Ps 109,4LXX weiterlesen musste.¹²²⁴ „Die Bedeutung dieses Psalms für die frühchristliche Theologiegeschichte ist nicht zu unterschätzen. Denn am Beispiel des Hebr (...) läßt sich evident zeigen, daß der Psalmtext selbst eine geradezu generative Kraft besaß, so daß sich hier mit dem Sitzen zur Rechten die Konzeption des himmlischen Hohenpriester verbunden hat.¹²²⁵ Dennoch aber fehlt hier noch ein Gedankenschritt; denn aus der *sessio ad dexteram* ergibt sich nicht automatisch das *Hohepriestertum*; wäre dem so zwingend einfach, fänden wir diese Schlussfolgerung auch bei anderen Autoren.

Am Anfang der Geschichte Gottes mit den Menschen stehen Adam und Eva. Im Neuen Testament wird dieser Stammvater namentlich nicht häufig bemüht; in Lk 3,38 kommt er im Stammbaum Jesu zu stehen, in Röm 5,14 als Ursache der Sünde und des Todes¹²²⁶ sowie positiv-gewendet als Typus des Kommenden (τύπος τοῦ μέλλοντος). 1 Kor 15,22.45 greift diese Adam-Christologie auf.¹²²⁷ Auffallen sollte zudem, dass παράβασις wie in Hebr 2,2 auch in Röm 5,14 und 1 Tim 2,13 (hier in expliziter Verbindung mit Adam) begegnet; insofern sollten wir nicht ausschließen, dass auch der Vf. des Hebr Adam an dieser Stelle im Hinterkopf hatte; worauf dann in weiterer Folge das Zitat aus Ps 8 folgt.¹²²⁸ In manchen Textüberlieferungen finden wir diesen

Schreiner St., Psalm CX 216: „Daß Ps. cx zur Gruppe der Königspsalmen gehört, ist längst anerkannte Tatsache. Auch sind sich die Exegeten weitgehend darüber einig, daß er die Situation einer Thronbesteigung schildert. Weiter reicht die communis opinio freilich nicht; denn Meinungsverschiedenheiten beginnen schon, wenn es um Fragen der Datierung oder des historischen wie religionsgeschichtlichen Hintergrundes und Zusammenhanges geht.“ Braun H., Hebr 44: Ps 110,1 „spricht von der irdischen Inthronisation eines israelitischen Priesterkönigs“ Vgl. Spicq C., Hebr II 15f; Homburg K., Psalm 110,1; Widengren G., Psalm 110.

¹²²² Fitzmyer J.A., „Now this Melchizedek ...“ 307. Ebenso Rooke D. W., Jesus as Royal High Priest 86: „it seems that the psalm was regarded by both Jews and the early church as messianic.“ Jüdischerseits besteht außer in TestJob 33,3 kein Interesse an diesem Text, meint Bauckham R., Throne of God 62. Thompson J. W., The Conceptual Background 214: „Psalm CX 4 is obviously an exaltation text for the author, as I 3,13; vi 20 indicate.“

¹²²³ So mit Williamson R., Philo and Hebrews 536: „The Writer of Hebrews wrote Chapter One of his Epistle, e.g., on the assumption that his readers shared with him the belief that the Psalm cited there referred to Christ.“

¹²²⁴ Vgl. Juel D., Messianic Exegesis 141: „Once applied to the risen Christ, the psalm offered additional possibilities for Christian interpreters. Paul could make something of the ‘until’ in Ps 110:1c to speak of the time between the present and the consummation of God’s victory over his enemies, reading the reference to ‘subjection’ in terms of Ps 8:7. The author of Hebrews could develop the priestly notions in v. 4 as a way of explicating the work of Christ.“ Obschon bei näherer Betrachtung der Hebr nicht nur verbatim die beiden Verse Ps 110,1 und 110,4 aufgreift, sondern auch andere Aussagen in seinen Text verwoben hat; vgl. Hurtado L. W., Lord 501: der Zionsberg wird in Hebr 12,22ff zum Gegenbild des Sinais (Ps 110,2), das Szepter der Regentschaft fanden wir bereits in Hebr 1,8 (Ps 110,2), den Herrschaftsgedanken in der Königs- und Krönungsmetapher und der bevorstehende, doch noch nicht realisierte Herrschaftsantritt (vgl. Hebr 2,8ff; Ps 110,3.5), die zeitlose, dem Licht der Schöpfung vorausgehende Zeugung durch den Vater (vgl. Hebr 1,5; Ps 110,3); an der Rechten Gottes steht der Sohn (vgl. Hebr 1,3.13; Ps 110,5); Gott ist das Subjekt seiner Rache und des finalen Gerichts (Ps 110,6; Hebr 12,23).

¹²²⁵ Berger K., Theologiegeschichte 20.

¹²²⁶ Dazu Ernst M., Adam 32: „Adams Sünde – so argumentiert Paulus – öffnete gleichsam die Schleusen, und so kam der Tod zu allen Menschen ([Röm 5]v.12)“

¹²²⁷ Für Paulus ist durch Jesu Tod dem Tod der Stachel genommen (1 Kor 15,55f), für Lukas das Paradies im Sterben des Sohnes am Kreuz wieder erreichbar (Lk 23,43). Ob Paulus in 1 Kor 15,47ff wie auch unser Autor in Hebr 2,5ff an Ps 8 dachte, wenn er sagt: Der erste Mensch stammt von der Erde, der zweite *Mensch* vom Himmel? Der Lohn dafür, sich dem neuen Adam gleichstalten zu lassen, ist die Unvergänglichkeit. 1 Kor 15,57 spricht vom Sieg Christi und 1 Kor 15,58 rundet den Gedankengang mit der Anrede ἀδελφοί ἀγαπητοί ab; Hebr 3,1 rekurriert auf das zuvor Gesagte durch ἀδελφοί ἄγιοι. Ferner Le Déaut R., La nuit pascale 116: „la fin des temps est un retour au Paradis (Is 65,25) dans la réconciliation de l’homme avec la création.“ Ferner Jervell J., Imago Dei 332: „Die christologische Verwendung von Gen 1,26f. kommt zu Paulus von der hellenistischen Gemeinde her.“ Ähnlich Attridge H. W., Hebr 75; Dunn J. D. G., Partings 209.

¹²²⁸ So rar wie er ansonsten namentlich bemüht wird, ist auch die Absenz des Namens Adams im Hebr kein ausreichendes Gegenargument; die Hörer wussten womöglich auch so, wer gemeint war, wenn Ps 8 und das

Psalm im Munde der Engel, die diese von Gott verliehene Sonder- und Vormachtstellung des Menschen wenig goutieren und in Neid und Eifersucht gegen sie entbrennen.

In der frühjüdischen und rabbinischen Tradition ist es die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27), die die Eifersucht der Engel erregt und eine anhaltende Rivalität zwischen Engel und Menschen begründet.¹²²⁹ Der Mensch überragt die Engel durch seine Fähigkeit, die anderen Lebewesen benennen zu können (vgl. Gen 2,20);¹²³⁰ die Engel aber fühlen sich ihrerseits dem Menschen „naturgemäß“ überlegen, da sie nicht dem Staub der Erde, sondern vielmehr dem Glanz der *Schekhina*, der *Herrlichkeit Gottes*, entstammen. Demgegenüber ist aber für unseren Vf. in Hebr 1,3 vielmehr der Sohn der Abglanz der Herrlichkeit Gottes.¹²³¹

Allen voran verweigert sich der Teufel dem Befehl Gottes, sich vor den Menschen niederzuwerfen. Ps 8 ist in dieser rabbinischen Lesart die gekränkte, zurückweisende Antwort der Engel auf Gottes Geheiß, des Menschen Können anzuerkennen (vgl. VitAd et Evae 14,1): *Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst (...)*?¹²³² Sollte unser Vf. diese rabbinische Deutung von Ps 8 gekannt haben?¹²³³ Dann müsste man allerdings hinter dem τίς der Zitateinleitung in Hebr 2,6 einen Engel als Sprecher des Zitates aus Ps 8 annehmen,¹²³⁴ was das Offenbarungsverständnis unseres Autors in seiner Differenzierung Propheten + Sohn vs. Engel ausschließt; denn in dieser Hinsicht gehört ein Psalmwort immer zum

Übertreten des Gebotes Gottes besprochen wird. Nicht zu vergessen das Thema der *Herrlichkeit Adams*; als *Widerschein der Doxa* wurde uns der Sohn in Hebr 1,3 vorgestellt und mit ihr wird er auch nach bestandnem Leiden wieder gekrönt.

¹²²⁹ Vgl. Gäbel G., Kulttheologie 142: „Das Motiv der Rivalität zwischen Engeln und Menschen, verbunden mit der Tradition von Versuchung und Fall Adams, reicht in die frühjüdische Literatur zurück.“ Siehe zur Herrlichkeit Adams Sir 49,16; Hen(sl) 30,10f. SapSal 10,1; 4Q504; LAB 32,15; Hen(sl) 33,10; 58,10; 4 Esra 6,54.56. In diesem Sinne Smith W. R., Christ and the Angels. Hebrews II. 1-9 144 Anm. 1; Flusser D., Messianology 254; v. a. Schäfer P., Rivalität 83-89.

¹²³⁰ Vgl. BerRabbati S. 24f, zitiert nach Schäfer P., Rivalität 83: „Und er (=Salomo) war weiser als alle Menschen (*ʿādām*) (1 Kö 5, 11). [Das heißt, er war weiser als] der erste Mensch. Worin bestand denn die Weisheit des ersten Menschen? Vielmehr, in der Stunde, in der der Heilige, er sei gepriesen, den ersten Menschen erschaffen wollte, beriet er sich mit den Dienstengeln und sagte zu ihnen: Wollen wir einen Menschen schaffen? (Gen 1, 26). Sie antworteten ihm: Herr der Welt, was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst usw. [und des Menschen Sohn, daß du dich seiner annimmst]?! (Ps 8, 5). [Gott] antwortete ihnen: Dieser Mensch, den ich in meiner Welt erschaffen will, dessen Weisheit ist größer als eure! Was tat er? Er versammelte alles Vieh, wildes Getier und Geflügel und ließ es an ihnen vorüberziehen. Dann fragte er sie: Was ist der Name dieser [Geschöpfe]? Aber sie wussten es nicht. Nachdem er nun den ersten Menschen geschaffen hatte, versammelte er alles Vieh, wildes Getier und Geflügel und ließ es an ihm vorüberziehen. Dann fragte er [ihn]: Was ist der Name dieser [Geschöpfe]? Er antwortete: Für dieses [Tier] wäre es passend, es ‚Ochs‘ zu nennen, dieses [Tier] könnte man ‚Pferd‘ nennen, dieses ‚Kamel‘, dieses ‚Adler‘ und dieses ‚Löwe‘. Das ist es, was geschrieben steht: Und der Mensch nannte mit Namen alles Vieh usw. (Gen 2, 20). Dann fragte [Gott] ihn: Und du, was ist dein Name? Er antwortete: Adam. [Gott] fragte: Warum? Er gab ihm zur Antwort: Weil ich von der Erde (*ʿādāmāh*) geschaffen wurde. [Gott] fragte [weiter]: Und ich, was ist mein Name? – Gott. [Gott] fragte: Warum? – Weil du der Herr bist über alle deine Werke.“

¹²³¹ Vgl. Sahlin H., Adam-Christologie 30, zu Hebr 1,3: „Hier wird offenbar auf Gen 1.27 angespielt. Es handelt sich also um Adam-Christologie.“ Siehe Vollenweider S., Ebenbild Gottes 129: „Christus als Ebenbild Gottes wird so augenfällig mit Glanz, Angesicht und Verwandlung konnotiert, daß ein enger traditionsgeschichtlicher Zusammenhang mit der jüdischen Auslegungstradition von Gen 1,26f anzunehmen ist.“ Dazu BerRabbati S. 24f, nach Schäfer P., Rivalität 85f (PesR S. 59f): „Unser Lehrer R. Jehoschua b. Nun sagt: ... Der Heilige, er sei gepriesen, sprach zu den Dienstengeln: Werft euch nieder vor ihm (Adam)! Da befolgten die Dienstengel den Willen des Heiligen, er sei gepriesen. Der Satan war größer als alle Engel im Himmel. ER sprach zum Heiligen, er sei gepriesen: Herr der Welt, du hast uns vom Glanz der Schekhinah geschaffen und verlangst von uns, daß wir uns vor jemanden niederwerfen, den du vom Staub der Erde geschaffen hast?! Da antwortete ihm der Heilige, er sei gepriesen: Dieser da, der vom Staub der Erde [geschaffen wurde], hat mehr Weisheit und Einsicht als du.“

¹²³² Vgl. Jervell J., Imago Dei 83.115. Gäbel G., Kulttheologie 141: „Bei drei Gelegenheiten murrten die Engel gegen Gott: bei der Erschaffung des Menschen, bei der Gabe der Tora, beim Bau des Stiftszeltes. Jedesmal führten sie Ps 8,5f an.“ Ebd. 142 Anm. 38, erwähnt zudem die Aqedah als Anlass solchen Murrens mit den Worten von Ps 8. Zum Thema insgesamt ebd. 137ff.

¹²³³ Siehe dazu Schäfer P., Rivalität 89f: „Ps 8, 5ff., der in seinem ursprünglichen Kontext gerade die Herrlichkeit des Menschen als Höhepunkt der Schöpfung preist, wird (man ist versucht zu sagen: ironisch) umgedeutet und ins Gegenteil verkehrt: der Mensch ist es nicht wert, daß Gott sich mit ihm befasst, d. h. ihn erschafft. [...] Vor allem die mehr beiläufige Erwähnung in t Sot (III) läßt vermuten, daß Ps 8, 5 als Antwort der Engel auf die Erschaffung des Menschen lange vor der Endredaktion unseres Midrasch ... zu einem festen Topos geworden war.“

¹²³⁴ So etwa Swetnam J., Jesus and Isaac 159 (das Pronomen knüpfe an den Dativ ἀγγέλους an); vgl. Vanhoye, Situation 262-263; Jervell J., Imago Dei 83.115, Mach M., Entwicklungsstadien 313; Bill III 681. Implizit auch Spicq C., Hebr II 31: „car c'est à un homme, et non à vous, que Dieu a confié la régence de son univers nouveau.“

Zeugnis eines Propheten. Dies gesagt habend, sollten wir dennoch nicht völlig ausschließen, dass unserem Autor solche Traditionen bekannt sein könnten und er sie bei seinen Zuhörern voraussetzt – und gleichzeitig richtigstellen will. Es wäre nicht das erste und einzige Mal, dass unser Autor mit solch *double-entendre* operiert.

Fortan suchen sie nach einem Grund zur Anklage des Menschen bei Gott, um die ihrer Meinung nach aus den Fugen ihres Selbstverständnisses geratene Ordnung der Dinge wiederherzustellen.¹²³⁵

„Damit [Vertreibung und Sterblichkeit] ist das Ziel der Engel (zunächst) erreicht; der Mensch ist den Engeln unterlegen.“¹²³⁶ Unser Verständnis von Hebr 2,16 (wonach *die Todesangst nicht die Engel, sondern die Menschen betrifft*) bestätigt sich auch auf diesem Anweg der Interpretation.

Auch in Hiob 7,17; 40,10 stoßen wir auf Worte aus Ps 8; wenn wir die Prüfungen Hiobs auf dem Hintergrund einer Eifersucht der Engel auf die Menschenkinder verstehen (der Teufel wettet ja mit Gott über das Treuevermögen Hiobs), verstärkt die Erwähnung des Diabolos die Beobachtung, dass die Auslegung von Ps 8 bis Hebr 2,15f reicht.¹²³⁷ „Zum Verständnis müssen das Motiv der Rivalität zwischen Engeln und Menschen bzw. die frühjüdischen und frühchristlichen Adam-Traditionen beachtet werden. Daran anknüpfend versteht Hebr von Ps 8,5-7 her Christus als den »Menschen« schlechthin, der (als der neue Adam) den Todesmachthaber Satan durch seinen Leidensgehorsam im Tode entmachtet. Die Annahme von Blut und Fleisch durch den Sohn und sein Vertrauen und Gehorsam in der Anfechtung eröffnen den Zugang zu himmlischer Herrlichkeit: Christus wird um seiner Leidenserfahrung willen erhöht, und damit ist der Weg zur himmlischen Herrlichkeit frei für die »vielen Söhne«. Aus der Überwindung des – in der Tradition ursprünglich als Engel gedachten – Versuchers geht die Erhöhung über alle Engel hervor, und darin ist zugleich allen »Söhnen« und damit dem Menschengeschlecht der Platz über allen Engeln bei Gott angewiesen.“¹²³⁸

Schließlich endet Hebr 2 mit der Feststellung, dass der Sohn in seinen Versuchungen litt und deshalb jenen, die Versucht-Werden als Fürsprecher zu Hilfe eilen kann; das entspricht zum einen

¹²³⁵ Vgl. Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 199, zu Röm 8,31-39: „Die durch Adam in die Welt eingebrochene Macht der Sünde hat überhaupt erst die Möglichkeit geschaffen, dass die himmlischen Ankläger gegen die Menschen vorgehen konnten. Folge dieser Anklagen im ständig tagenden Gericht war der Tod. Durch die Tat des Gerechten Christus sind nun jedoch die Ankläger als 'beschämt' zu verstehen, der Mensch damit mangels Ankläger grundsätzlich als 'gut' bestätigt, damit die Macht der Sünde gebrochen und somit aller Grund für eine allfällige Verurteilung genommen.“ Braun H., Hebr 66: „Tod und Teufel unterliegen sozusagen auf ihrem eigenen Felde: der Tod läuft wie eines der wilden Tiere gegen das Fleisch des Logos an und erschlappt ...; das Erstaunliche ist: Des Teufels Machtwerkzeug wird zu seiner Niederlage [...]“.

¹²³⁶ Schäfer P., Rivalität 95. Vgl. 1 Kor 15,56. Ebd. 94: „Neid, Gier und Ehrsucht vertreiben den Menschen aus der Welt, d. h. der Neid der Engel war die Ursache, daß der Mensch sterblich wurde. Dieser Neid artikuliert sich zunächst in den beiden Bibelzitaten Ps 144,3f und Job 41,25.“ Vgl. dazu Weish 2,18-24; v. a. 2,23f: War der Mensch auch zur Unvergänglichkeit erschaffen, so kam durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt. Wer ihm angehört, versteht nichts von den Geheimnissen Gottes und erwartet auch keinen Lohn für untadelige Seelen.

¹²³⁷ Vgl. Karrer M., Hebr 168. Ähnlich Mach M., Entwicklungsstadien 106. *Erprobungen* durch den Teufel finden wir in Job 1-2; Weish 2,17-20,24; 1 Petr 5,8; Offb 2,10. Matt 4,1; Mk 1,13; Lk 4,2,13; 1 Kor 7,5; Eph 4,27; 1 Tim 3,7; 2 Tim 2,26; 1 Joh 3,8. Der Teufel wird in Hebr 2,15 als der *Machthaber des Todes* identifiziert; sollte damit ein „gefallener Engel“ gemeint sein; vgl. Hi 33,22; Spr 16,14? Siehe dazu Weiß H.-F., Hebr 192; Weiss B., Hebr 68 Anm. *; Lünemann G., Hebr 95; Vanhoye A., Situation 260, und Craddock F. B., Hebr 36 sind unentschieden. Vgl. Weish 2,24; Hen(s)l 31. Als Todesengel wird der Teufel mit der Schlange des Paradieses identifiziert; ist das der Grund für die personifiziert gedachte Sünde in Hebr 3,13? Siehe dazu Weish 2,23f; Offb 12,9; vgl. Smith W. R., Christ and the Angels. Hebrews II. 11-17 72.

¹²³⁸ Gäbel G., Kulttheologie 161f.

der Fürbitter-Funktion, die Gerechten vor dem Herrn zukommt,¹²³⁹ zum anderen dient es aber auch dazu, drohende Anklagen der Menschen im himmlischen Gericht abzuwenden.¹²⁴⁰

In Hebr 1,3 lernten wir den Sohn als Abglanz göttlicher Doxa kennen und in Hebr 3,3 kommt ihm vollere Herrlichkeit zu als Moses. In Hebr 2,9 wurde Jesus mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt und damit in einen höheren Status als zuvor versetzt; wenn es in Hebr 2,10 anschließend heißt, Gott wolle *viele seiner Kinder zur Herrlichkeit* führen, dann denkt der Vf. womöglich an die Wiederherstellung jener Herrlichkeit des Menschengeschlechts, die Adam durch seinen Sündenfall verloren hatte.¹²⁴¹ „It was also believed that God would highly exalt man with all the glory of Adam. This may be explicit (cf CD III,20; 1QS IV,23; 1QH XVII,15), or it may take the form of the glorification of the righteous (cf. e.g. Dan 12,3; Wsd 3,1-9; 4,16; 5,1,15ff; 2 Bar 51).“¹²⁴²

Das Blut des Gerechten sühnt

Folgt man der „Linie des Blutes“ im Hebr, so trifft man zuerst in Hebr 2,14 auf αἷμα: Der Sohn musste Blut und Fleisch annehmen, um den Todesteufel zu entmachen.¹²⁴³ Blut und Blutvergießen gehört auch für unseren Autor zu den unhinterfragbaren Konstanten allgemein-antiken Kultes und dessen ureigenster Aufgabe: der Reinigung.¹²⁴⁴ „Der Satz Hebr 9,22: καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις – gilt für das religiöse Empfinden der ganzen damaligen Welt.“¹²⁴⁵ Hebr 9,14

¹²³⁹ Vgl. Berger K., Theologiegeschichte 164: „Im Rahmen des frühen Christentums ist die Fürsprecherfunktion des erhöhten Herrn eine der ältesten überhaupt greifbaren, denn sie verbindet ‘Stephanus’ mit Paulus (Röm 8,34), 1 Joh 2 und Hebr als vorausliegendes gemeinsames Substrat (...). Theologiegeschichtlich wichtig ist dabei zweierlei: 1. Auch hier ist Jesu Funktion nur zu begreifen unter der Voraussetzung, daß er der Gerechte schlechthin ist. Als solcher leistet er Fürbittgebet bei Gott. – 2. Nicht der Tod, sondern sein postmortales Sein bei Gott hat hier eine eigene stellvertretende soteriologische Funktion. Unabhängig von der Stellvertretung durch den Tod gibt es hier eine Stellvertretung durch den Erhöhten.“ Ebenso Loader W. R. G., John and Hebrews 332: „(...) a tradition already evident in Job and elsewhere and implied in Rom 8.“ Ferner ebd. 553: „Der unschuldig Hingerichtete hat eine Fürbitter-Funktion, die er zum Beispiel zugunsten seiner Mörder wahrnimmt.“ Jesus als Anwalt *für uns* in Hebr 6,20; 7,26; 11,40; siehe ebenso Röm 8,34 und Hebr 7,25; 9,24; Mt 10,32f; 1 Joh 2,1f.

¹²⁴⁰ Das Verbum βοηθέω finden wir nur im Hebr, weitere sieben Male im Neuen Testament (vgl. Mt 15,25; Mk 9,22.24; Apg 16,9; 21,28; 2 Kor 6,2; Offb 12,16), doch in der Septuaginta (neben vielen anderen Belegen) oftmals gerade in den Psalmen für die Hilfe, die der Mensch durch Gott erhofft bzw. erfährt (etwa Ps 9,35; 21,12; 27,7; 36,40; 39,14; 40,4; 43,27; 45,6 u. a.m.). Dazu Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 250: „Die Verbindung von ‘versuchen’ und ‘verurteilen’ ist aus 4QPsJub bekannt. Wie Joh 8,6 zeigt, hat die Versuchung offensichtlich auch im profanen Bereich den Zweck, Handhabe für eine Gerichtsanklage zu sein.“

¹²⁴¹ Röm 2,23; 4,15 und Gal 3,19 sehen das alttestamentliche Gesetz in einem wirkursächlichen Zusammenhang mit dieser ersten und allen nachfolgenden Übertretungen der Menschenkinder, deren Konsequenz der Tod ist. Vgl. De Wet Chr. L., The Messianic Interpretation 124: „The most horrific reality of a broken world is the suffering of death (τὸ πάθημα τοῦ θανάτου).“

¹²⁴² Casey M., Jewish Prophet 112.

¹²⁴³ Vielleicht hatte unser Vf. in Hebr 2,14 das Blut deshalb dem Fleisch vorangestellt, weil zwar beides zusammengehört, doch das Blut wichtiger ist in seiner Vorstellung. Siehe ferner zu Blut Hebr 9,7.12.13.14.18-22.25; 10,4.19.29; 11,28; 12,4.24; 13,11.20. In Hebr 10,19 heißt es etwa, durch das Blut Jesu haben wir die Zuversicht, in das Heiligtum einzutreten.

¹²⁴⁴ Siehe dazu Berger Kl. / Colpe C., Textbuch 305: „Der Reinigung durch Blut, die schon in dem religionskritischen Heraklit-Zitat [Fragment 5] nicht mehr verstanden wird, liegt religionsphänomenologisch das Prinzip zugrunde, daß nur gleichermaßen Wertvolles satisfaktionsfähig ist (Leben gegen Leben), und zwar dann auch nicht Beliebiges, sondern nur Qualifiziertes: der Unschuldige, Gerechte, das makellose Opfertier: allein sie können in dem ohnehin schon ungleichen Tausch angeboten werden.“ Dazu Yerkes R. K., Sacrifice 14: „Blood was always considered as the seat and source of life.“ Ebd. 42: „To think of blood as the seat of life was an obvious conclusion from observing that loss of blood entailed weakness; loss of too much blood meant loss of life.“ Vgl. zur reinigenden Kraft des Blutes v. a. Ex 29,36; 30,10; für die Reinigung des Heiligen und des Tempels vgl. 1 Ch. 23,28; 2 Makk 1,18.36; 2,16.19; 10,5; 4 Makk 7,6.

¹²⁴⁵ Bousset W., Kyrios Christos 236.

erweist Jesus, der sich selbst freiwillig darbrachte, als jenes makellose Opfer (ἐαυτὸν προσήγειρεν ἁμῶν τῷ θεῷ), dessen Blut jenes aller anderen Opfer übertraf.¹²⁴⁶

Doch nicht nur zur Reinigung der Sünden bedarf es des Blutes. Da es zur Rechtsgültigkeit einer *Diatheke*¹²⁴⁷ notwendigerweise den Tod des Diatheken-Verfügers braucht, muss auch dieser sein Blut vergießen, damit sie Rechtsgültigkeit erlangen kann (vgl. Hebr 9,16ff); unser Vf. erinnert hier zum einen an den Bundesschluss durch Mose in Ex 24,8, zum anderen aber auch an das letzte Abendmahl Jesu, währenddessen er selbst mit diesen Worten seinem bevorstehenden Sterben am Kreuz die Bedeutung der Errichtung einer neuen Diatheke zusprach.¹²⁴⁸ Nach der Feststellung in Hebr 10,4, dass das Blut von Stieren und Böcken unmöglich Sünden wegnehmen kann, legt der Vf. dem Sohn die Worte aus Ps 40,7-9 in den Mund, die auf den Grund seines Kommens in die Welt bezogen werden: Einen *Leib* habe ihm Gott selbst bereitet, der an die Stelle der Opfertiere treten soll, mit denen der Herr schon in alter Zeit seine Mühe hatte. Während Hebr 10,5ff an die Inkarnationsaussagen in Hebr 2,14ff erinnert, gemahnt Hebr 13,20 von Neuem und abschließend an die Abfolge Sündenreinigung / Selbsthingabe – Belohnung durch Erhöhung, von der wir in Hebr 1,3 erfuhren.

¹²⁴⁶ Löhr H., Anthropologie 174 Anm. 18, liegt m. E. falsch: „Der Sohn *kann* zwar sterben, und er stirbt *tatsächlich* den Tod des hohepriesterlichen Selbstopfers, doch würde man der Christologie des Hebr, die immer schon von Ostern bzw. der soteriologischen Interpretation des Kreuzes her denkt, nicht gerecht, rechnete man die biologische Notwendigkeit des Sterben-*Müssens* zu den Bedingungen der Existenz des Gottessohnes. Trotz der so häufigen Rede von »Jesus« und seinen menschlichen Zügen ginge man also fehl, wollte man den Hebr zum Zeugen einer Niedrigkeitschristologie oder Jesulogie machen. Das genaue Gegenteil ist der Fall.“ Als ob der „Tod des hohepriesterlichen Selbstopfers“ auf eine biblische Vorlage verweisen könnte oder „die so häufige Rede von »Jesus«“ nicht eben dies bedeuten könnte, was andernfalls mühsam geleugnet werden muss: „eine Niedrigkeitschristologie oder Jesulogie“ im Hebr. Im Kontext der vorliegenden Arbeit geben wir einer ganz eigenen Art von Messianologie des Vfs. den Vorzug.

¹²⁴⁷ In der deutschen Übersetzung von Hebr 9,16 („Wo nämlich ein Testament vorliegt, muss der Tod des Erblassers nachgewiesen werden.“) geht vieles aus dem Original verloren. Man darf sich beispielsweise fragen, weshalb διαθήκη just nur an dieser Stelle mit *Testament* übersetzt wird, wo es ansonsten für den Hebr mit *Bund* wiedergegeben wird (vgl. Hebr 7,22; 8,6.8.9.10; 9,4.15.20; 10,16.29; 13,20); die Lutherübersetzung bleibt demgegenüber durchgehend konsequent bei *Testament*. Das Argument, in Hebr 9,22 wollte man um der Eindeutigkeit willen von *Testament* sprechen, verfängt nicht wirklich; denn der Vergleich wird ja in Hebr 9,15-20 weitergeführt und hier wechselt man wiederum zu *Bund*. Im Deutschen evoziert das Wort *Bund* den Gedanken an eine wechselseitige Vereinbarung, die zwei Vertragspartner freiwillig eingehen und beide zu gleichen Teilen verpflichtet. Diesen Inhalt transportiert allerdings συνθήκη – Vertrag / Bündnis (Vgl. dazu LXX 1 Makk 10,26; 2 Makk 12,1; 13,25; 14,20.26.27; Weish 1,16; 12,21; PsSal 8,10; Jes 28,15; 30,1; Dan 11,6.17) – und nicht διαθήκη. Auch die Identität im Wortstamm διαθήκη – διαθεμένου verschwindet in der deutschen Übersetzung völlig: *Testament* – *Erblasser*. *Verfügung* – *Verfügender* wäre hier deutlich näher am Original. Siehe ἐντέλλομαι in Hebr 9,20; 11,22. Von Zwang / Notwendigkeit (ἀνάγκη) spricht der Hebr auch in Hebr 7,12.27 und 9,23. Das Verbum διατίθεμαι rührt aus Hebr 8,10 und führt über Kap. Hebr 9 weiter zur Wiederaufnahme in Hebr 10,16 (siehe Apg 3,25; Lk 22,29). Zudem klingt „*muss ... nachgewiesen werden*“ nach einem einfachen δεῖ (wie in Hebr 2,1 und 11,6), nicht nach einer Notwendigkeit, wie es ἀνάγκη impliziert; einem innewohnenden logischen Zwang folgend (siehe Hebr 7,12.27; 9,23). Im Text folgen diese drei entscheidenden Wörter διαθήκη θάνατον ἀνάγκη unmittelbar und unterstreichen so die Dramatik, die doch die wesentliche Aussage unseres Autors ausmacht: *Eine Diatheke verlangt zwingend den Tod*, ausnahmslos und ohne Widerrede – das sieht jeder ein, der bei Sinnen ist.

¹²⁴⁸ Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang auch, dass das Verbum ἀφαιρεῖν in Hebr 10,4 begegnet und ἀφίημι in Hebr 2,8 und 6,1 als *beiseite lassen*. Innerhalb des Neuen Testaments hat ἀφίημι einen prominenten Platz in der Erinnerung an das Letzte Mahl Jesu und seine Rede von einem Neuen Bund in seinem Blut (siehe Mt 26,28) sowie bei der Vergebung der Sünden als zentralen Beweggrund der Sendung (Johannes des Täufers wie) Jesu (siehe Mk 1,4; 3,29; Lk 3,3; 4,18; 24,47); Apg 2,38; 5,31 (die Apostel vor dem Hohen Rat sprechen über Jesus als ἀρχηγός und σωτήρ, wie es auch der Hebr tut); 13,38 (der Sohn brachte die Vergebung, nicht das Gesetz des Mose; wie im Hebr). Auch die Paulusschule kennt das Lexem an bedeutender Stelle: Kol 1,14 und Eph 1,7. Röm 11,27 spricht auffallender Weise mit ähnlichen Worten wie Hebr 11,4 über eine Diatheke, die Gott seinem Volk gewähren wird, wenn er ihre Sünden hinwegnimmt.

Auch in Hebr 12,24 lesen wir von Blut; der Vf. kehrt hier an den Beginn der Wolke der Zeugen in Hebr 11,4 zurück: Das Blut Jesu rufe *besser* resp. *lauter*¹²⁴⁹ (κρείττον λαλοῦντι) als jenes des Gerechten Abel. Da dessen Bruder Kain Abel in Neid und Missgunst wegen des angenommenen / verwehrten Opfers durch Gott erschlagen hat, liegt der Vergleich zwischen diesen beiden Figuren der Heilsgeschichte (Abel und Jesus) offenbar in deren *Ruf nach Rache* bzw. Rechtfertigung. Von diesem Aspekt wissen wir aufgrund von Mt 23,35 und Lk 11,51; auch, dass für die Zeitgenossen das Blut Abels die Reihe des unschuldig vergossenen Blutes aller Gerechten bis hin zu Zacharias eröffnet hat.¹²⁵⁰ Im Hintergrund steht die im Volk verbreitete Überzeugung, dass zum einen das eigene Leiden Schuld sühnen,¹²⁵¹ zum anderen unschuldig erlittenes Leid anderen, die mit ihm in Gemeinschaft stehen, angerechnet werden kann.¹²⁵² „Der Märtyrertod sühnt die Sünden des Volkes.“¹²⁵³ Dieses Verständnis macht sich auch der Hebr für seine Erklärung der Passion Jesu als des erwartbaren (Propheten-)Schicksals eines Gerechten zu eigen;¹²⁵⁴ insofern kann ihm das Blut Abels als Archetypus dienen.

In Hebr 11,28 gehört die Erwähnung des Blutes zum Ritus der Pessach-Nacht. Die mit Blut bestrichenen Türpfosten wehrten den Todesengel von der Erstgeburt Israels erfolgreich ab, der Wirkmacht des Blutes Jesu in Hebr 2,14ff durchaus vergleichbar – mit jenem Unterschied freilich, dass nunmehr die Macht des Teufels über den Tod endgültig gebrochen ist.¹²⁵⁵ Auch hier zeigt sich eine Verbindung zum letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern, wenn wir davon ausgehen, dass dieses als Seder-Abendmahl vor dem Pessachfest begangen wurde; der Hebr-Vf. weiß darum wie alle christlichen Gemeinden, die sich zur Feier des Abendmahles zu seinem Gedächtnis (Lk 22,19 ; 1 Kor 11,24f) versammeln.¹²⁵⁶

¹²⁴⁹ Der Vergleichspunkt ist hier der *Lärm*, dem Mose in Hebr 12,19 ausgesetzt war (Hinweis von Paolo Garuti). Ferner Uebele W., Sündenfall 42: „Abel ist als erster Märtyrer Richter im Seelengericht (TestAbr 11, [rec.brev.]; 13 [rec.long]; in aethHen 22,5ff erhebt sein Geist als Haupt der in der Scheol (Unterwelt) versammelten Märtyrerseelen den klagenden Ruf nach Vergeltung.“

¹²⁵⁰ Vgl. Uebele W., Sündenfall 40: „(...) wo Abel an der Spitze einer Reihe von verfolgten Gerechten erscheint, deren unschuldig vergossenes Blut in einer Linie mit der Verfolgung christlicher Missionare in Israel gesehen wird.“ Siehe ebd. 46.

¹²⁵¹ So mit Lohse E., Märtyrer 31. Vgl. 4 Makk 6,29; 1,11; 17,21f; 6,29.

¹²⁵² Vgl. Lohse E., Märtyrer 104: „Der unschuldig erlittene Tod eines Gerechten stellt für jüdisches Denken ein Verdienst dar, das Gott denen anrechnet, die mit diesem Gerechten in einer großen Gemeinschaft, in der Verbundenheit Israels, stehen.“ Vgl. Apg 7,60; Lk 23,34. Dazu Casey M., Jewish Prophet 90: „The book of Daniel shows the first signs of belief in the atoning death of these martyrs.“ Vgl. Dan 11,35; 2 Makk 7,37f; 4 Makk 17,20-22.

¹²⁵³ Flusser D., Martyrium 188. Ebenso Urga A. G., Intercession 83; Löhr H., Isaak, Jakob, Esau, Josef 79. Vgl. 2 Makk 7,37; 4 Makk 6,29; 17,21-22. Beachte die Wendung vom vergossenen Blut der Gerechten bzw. Propheten in Mt 23,35; Lk 11,50; Offb 18,24. Mt 23,35 und Lk 11,51 kennen die Tradition, dass das Blut der Gerechten an der nachfolgenden Generation gerächt werden wird, den Gerechten aber selbst zum Segen werden kann.

¹²⁵⁴ Mit Berger K., Hintergrund 399: „Man kann zeigen, daß hier Märtyrer-Terminologie auf Jesus angewandt ist, dieser also auch in diesen Summarien als (prophetischer) Märtyrer verstanden wird; Gleiches gilt von den ὑπέρ-Aussagen.“

¹²⁵⁵ Ähnliches erfahren wir über das Zeugnis der Märtyrer zur Besiegung des Teufels in Offb 12,10-12. Dazu Berger K., Theologiegeschichte 603: „In beiden Schriften [Hebr und Offb] ist der himmlische Altar der Ort, an dem das Märtyrerblut gesammelt wird, kultisch wirksam ist und seine Stimme erhebt (vgl. Hebr 12,24b; Apk 6,9f). Für beide Schriften ist die himmlische Szenerie überhaupt deshalb eröffnet. Weil der ermordete und erhöhte Herr dort ist, so das geschlachtete Lamm beim himmlischen Thron ab Apk 5 und der Hohepriester, der in das Heiligtum hineingeht, nach Hebr.“

¹²⁵⁶ Vgl. Lustig Chr., „Siehe, das Blut“ 201f. Ebd. 193; Loader W. R. G., John and Hebrews 305; Michel O., Hebr 319; Guthrie D., Hebr 194; Hegermann H., Hebr 185; März Cl.-P., Hebr 59; Strobel A., Hebr 113; DeSilva D. A., Perseverance 310; Backhaus K., Hebr 322ff.

Das zu Pessach geschlachtete, makellose (siehe Hebr 9,14) Lamm bezieht seine soteriologische Wirkkraft aus der Erzählung der Bindung Isaaks in Gen 22,¹²⁵⁷ auf die der Vf. in Hebr 11,17-19 zu sprechen kommt und auf das er durch das semantische Feld (*Abraham – Nachkomme – Versuchung*) bereits in Hebr 2,16-18 vorbereiten wollte.¹²⁵⁸

Auch Abrahams und Isaaks Standfestigkeit im Glauben (siehe Hebr 2,13) wurde für nachfolgende Generationen nicht nur zum Vorbild, sondern auch zum Quellort ihrer Sündenvergebung, wenn Gott ihnen die Verdienste der beiden Stammväter anrechnet (vgl. 2 Makk 6,12-17; 7,30-38; Sir 44,23).¹²⁵⁹ Im Duktus dieser Entwicklung hat das Blut Isaaks und der später dargebrachten Opfertiere im Tempelkult (die selbst wiederum auf die Aqedah verweisen), wie schon das stellvertretend für ihre Glaubensgenossen vergossene Blut der Gerechten und Märtyrer ebenso sühnende Funktion. Isaak erscheint zunehmend als Typus eines (freiwillig) für sein Volk sterbenden Märtyrers,¹²⁶⁰ dessen Standhalten im Glauben und der Orthopraxie der Väter sowohl ihm selbst als auch seinen Nachkommen göttlichen Schutz verheißt. Asarja im Feuerofen (Dan 3,35) erinnert beispielsweise Gott an die Heldentat Abrahams *und* seines Sohnes: Isaaks eigenem Verdienst wird demnach rettende (=sühnende) Kraft zugetraut.¹²⁶¹

Die Erzählung der *Aqedat Jitzhaks* Gen 22 begründet für unseren Vf. aufgrund ihrer paradigmatischen Funktion für alle Gerechten und Märtyrer der Heilsgeschichte die Wirksamkeit des *Blutes Jesu*, der sich als ebenso glaubensfest bewies. Seine Erniedrigung in Menschengestalt ist für diesen Sohn deshalb gerade nicht *beschämend* (vgl. Hebr 2,11); sie verhalf ihm zu den für die Opferung notwendigen Substanzen Blut und Fleisch und gleichzeitig zu seiner Solidarisierung mit seinen Kindern, seinem Volk (vgl. Hebr 2,17).

Der Machthaber des Todes hatte sich allerdings – da er ohne Schuld war – zu Unrecht an ihm vergriffen.¹²⁶² „Alors que la mort attestait la désobéissance de l'homme envers Dieu, la mort du Christ fut un acte d'obéissance poussée à l'extrême (cf. 2,10; 5,8; 10,5-10). Alors que le mort, par elle-même, fait une œuvre de dissociation, la mort du Christ fut un acte de charité poussée à l'extrême (2,14.17-18; 4,15; 5,9). On voit donc que la mort du Christ est réellement l'opposé de la mort, la négation de cette négation. (...) Loin de séparer Jésus du Dieu de vie, la mort du Calvaire mène la nature humaine du Christ à une union totale avec Dieu. Loin de rompre les liens qui l'unissaient à ses frères, elle fonde une solidarité plus profonde.“¹²⁶³

¹²⁵⁷ Vgl. Daniélou J., La typologie d'Isaac 366, Aqedah „est le source des grâces obtenues plus tard par ses descendants.“ Vgl. Daly R. J., The soteriological significance 54: „A definite influence of the Aqedah on the historical and spiritual destiny of Isaac's descendants.“ Ebenso Le Déaut R., La nuit pascale 165.187f.247; ders., La présentation targumique 563. Ferner Swetnam J., Jesus and Isaac 48 Anm. 200; Lévi I., Le sacrifice d'Isaac 62.

¹²⁵⁸ Vgl. Kaiser O., Geschichte 53ff.

¹²⁵⁹ Dazu Westenholz J. G., Images 52: „In Jewish thought, this story [die Opferung Isaaks Gen 22] conveys the supreme example of self-sacrifice in obedience to God's will, and is the symbol of Jewish martyrdom throughout the ages.“ Vermes G., Scripture and Tradition 208: „In short, the Binding of Isaac was thought to have played a unique role in the whole economy of the salvation of Israel, and to have a permanent redemptive effect on behalf of its people. The merits of his sacrifice were experienced by the Chosen People in the past, invoked in the present, and hoped for at the end of time.“

¹²⁶⁰ Vgl. Löhr H., Isaak, Jakob, Esau, Josef 79: „Vom Gedanken des Selbstopfers her wird die Inanspruchnahme Isaaks als Prototyp des Märtyrers verständlich (4Makk 7,14; 13,12; 16,16-25; LibAnt 18,5; 32,3; 40,2).“

¹²⁶¹ Vgl. Lohse E., Märtyrer 90: „Von den Rabbinen wird dann wiederholt gesagt, daß das Leiden Isaaks sühnende Kraft habe.“ LAB 18,5 ist besonders aufschlussreich: *vermöge seines Blutes* (Isaak) *ermählte ich diese*.

¹²⁶² Die Macht des Todes in Hebr 2,15f ist abstrakt und konkret zugleich; so bereits Riggensbach E., Hebr 51.

¹²⁶³ Vanhoye A., Situation 353f. Ein feindselig gestimmtes Volk macht den Gerechten Gottes den Prozess, in der irrigen Meinung, Gott damit einen Dienst zu erweisen (Joh 16,2); Gott aber wird sie rechtfertigen vor aller Welt (vgl. Weish 2). Dieses Motiv dieser wechselseitigen Loyalität zwischen Gott und den Seinen (vgl. Hebr 2,17; 3,2; 10,23 [πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελάμενος]; 11,11) begründet auch die Zitation von Jes 8,17f in Hebr 2,13. Der Ursprungskontext dieses Prophetenwortes betont die bleibende Gültigkeit des Gesetzes, für die der unschuldig Leidende eintritt; vgl. Karrer M., Hebr 178. Sein Martyrium gründet in der unverbrüchlichen Treue zu Gottes Wort, die auch den eigenen Tod bewusst in Kauf nimmt.

In Hebr 10,37f verknüpft unser Vf. wiederum zwei Textzeugen aus Jes 26,20 und Hab 2,3f; sie stehen beide für prophetische Verheißungen. In Jes 26,20 ergeht der Auftrag an das Volk, sich eine kurze Zeit lang versteckt zu halten (ἀποκρύβηθι μικρὸν ὅσον ὅσον), bis der Zorn Gottes (vgl. Hebr 3,11; 4,3) vorübergehe. Auch Hab 2,3f handelt von einem entscheidenden Augenblick, einer Vision, die nicht ins Leere laufen wird: διότι ἔτι ὅρασις εἰς καιρὸν καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας καὶ οὐκ εἰς κενόν· ἐὰν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ. ἐὰν ὑποστείλῃται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται. *Wenn der Kommende auch auf sich warten lässt, harre seiner, er kommt gewiss.* Hab 2,3 „seems to have been the locus classicus for reflecting on the problem of the delay“.¹²⁶⁴

Der Zorn Gottes in Jes 26,20 gemahnt (neben seinem Zorn am Tage von Massa und Meriba auch) an den finalen Tag Jahwes und dessen Gericht (vgl. Hebr 10,25.31); die Stichworte *Tür* und *Vorübergehen* rühren ihrerseits an den Inhalt des Pessachgedenkens, das *Blut eines Lammes* (siehe Gen 22,13) rettete schließlich ihr Leben (vgl. Hebr 11,28). Zudem ist die temporale Einschränkung μικρὸν ὅσον ὅσον mit einem ἕως ἄν verknüpft, das wir aus Hebr 1,13 kennen und inhaltlich auch in Hebr 2,8ff (νῦν δὲ οὐπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα) wiederkehrt. Mag auch die Endzeit mit dem Kommen des Sohnes bereits eröffnet sein (siehe Hebr 1,2), das endgültige Ende steht für unseren Vf. noch aus (vgl. Hebr 1,13; 2,8), wenn auch kurz bevor (vgl. Hebr 10,37).

Hebr 10,36 lieferte mit *Geduld* (ὑπομονή; ferner Hebr 12,1) jenes Stichwort, das unser Autor für sein Zitat Hab 2,3f gut verwenden konnte; auch das Hebr 10,37 einleitende ἔτι findet sich in Hab 2,3. Aus dem zuvor noch artikellosen ἐρχόμενος wird in der Anwendung durch unseren Vf. *ein bestimmter Kommender*, der ihm klar vor Augen steht.

ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ·
ὁ δὲ δίκαιος μου ἐκ πίστεως μου ζήσεται
καὶ ἐὰν ὑποστείλῃται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ.

Die Stellung des Pronomens μου ist hier in Hebr 10,38 wohl beabsichtigt; bei Habakuk heißt es ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται, in Hebr aber ὁ δὲ δίκαιος μου ἐκ πίστεως μου ζήσεται.¹²⁶⁵ Es ist Gottes Gerechter, der aufgrund seines eigenen Glaubens / seines Vertrauens leben wird. Auch diese Zusage Gottes ist wie sein Schwur unverbrüchlich; vgl. Hebr 10,19-25.

Unser Vf. erreicht durch seine Änderungen einen mehrfachen Effekt:¹²⁶⁶ *Ein Kommender* bei Habakuk wird durch den Artikel mit *dem Sohn* im Hebr gleichgesetzt: Jesus von Nazaret. Aber nicht

¹²⁶⁴ Backhaus R., Jewish World 67.

¹²⁶⁵ Wird der Gerechte leben aus meinem (= Gottes; passend zum folgenden ἡ ψυχὴ μου) Glauben / Vertrauen (i.S. einer Treue zum gegebenen Wort der göttlichen Rechtfertigung für menschliches Recht tun) oder lebt mein (=Gottes) Gerechter aus [seinem eigenen] Glauben / Vertrauen (auf Gott)? Vgl. Kraus W., Hab 2,3-4 153ff. Πίστις – 31 Mal im Hebr, davon 24 Mal in Kap. 11 (ferner Hebr 4,2; 6,1; 10,22.38.39; 12,12; 13,7) – wird gemeinhin mit *Glauben* übersetzt, transportiert aber den semantischen Gehalt von *Vertrauen*. V. a. Hebr 10,38 sollte so verstanden werden: *Aufgrund des Vertrauens des Gerechten in die Wirkmächtigkeit Gottes wird er nicht zuschanden werden.* Πίστις ist etwas Lebendiges, ein vitales Vertrauen, das den Glaubenshelden der Heilsgeschichte immer neue Kraft und Ausdauer verleiht; πίστις entspricht einer Haltung, die sich der ὁμολογία – einer freiwilligen Unterordnung unter Gott, so mit Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 126 – verdankt. In Hebr 4,14 und 10,23 begegnet ὁμολογία mit κρατέω, zuerst im Verbund mit παρηγορία, dann mit ἐλπίς (die wir wiederum gemeinsam in Hebr 3,6 finden). Dazu Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 128: πίστις, ὁμολογία und ὑπακοή bilden eine Trias, „deren Bestandteile nicht voneinander losgelöst betrachtet werden können.“ In diesem Sinne Hebr 5,8: καίπερ ὦν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν.

¹²⁶⁶ Vgl. Kraus W., Hab 2,3 168f: „Drei Unterschiede lassen sich feststellen: 1) Der Hebr hat ὅτι ausgelassen, 2) er liest οὐ χρονίσῃ anstelle von οὐ μὴ χρονίσῃ, 3) er hat den bestimmten Artikel vor ἐρχόμενος eingefügt. Die Auslassung des ὅτι ist auf das Argumentationsziel des Hebr zurückzuführen und ist inhaltlich von untergeordneter Bedeutung. Die Veränderung von οὐ μὴ χρονίσῃ zu οὐ χρονίσῃ kann dem Bezug des Zitates

nur er, sondern alle Menschenkinder, die dem Wort Gottes Vertrauen schenken (vgl. Hebr 2,12f), werden leben dank der Treue Gottes zu seinem eigenen, einst gegebenen Wort.¹²⁶⁷ „Die Kluft zwischen Himmel und Erde muß überbrückt werden: Das kann nur von oben her, aus der Treue des Schöpfers geschehen, weil die kosmischen Zwischenmächte jede Erlösung von unten nach oben, also jede religiös-kultische Erlösung blockieren.“¹²⁶⁸

Dieser Sohn stand ausdrücklich bereits den Vätern „vor Augen“ und gemeinsam mit ihnen werden wir der Verheißungen teilhaftig werden, wenn wir uns ihrer würdig erweisen. Der Übergang zu Kapitel Hebr 11 ist so geschafft; Hebr 10,39 formuliert abschließend eine Anwendung des Zitates auf die Zuhörer.¹²⁶⁹

Dieses Wort des Propheten Habakuk dient unserem Vf. als Schriftbeweis für die Auferweckung Jesu aus den Toten (vgl. Hebr 13,20), die hier bereits für den exemplarischen Gerechten angekündigt worden war (ἐκ πίστεως ζήσεται), erinnert aber auch an den Tun-Ergehen-Zusammenhang, den Hebr 1,3.13 unter Aufnahme von Ps 109,1LXX konstatierte; der aus Glauben Lebende ist schließlich derselbe, den Gott eben deshalb zu seiner Rechten Platz nehmen hieß.

Auch Paulus verwendet in Röm 1,17; 10,5 sowie Gal 3,11f diesen Text aus Hab 2,3 und weitet seine Verheißung (wie auch der Hebr) auf alle Menschenkinder. Aus dem ersten Erstgeborenen können – wenn sie ebenso treu sich erweisen wie er selbst (vgl. Hebr 2,17) – nach seinem Vorbild viele Erstgeborene in der Festversammlung der neuen Stadt Gottes (siehe Röm 8,29; Kol 1,15.18; Hebr 12,22ff) entstehen. So heisst es in Hebr 12,9 – in einem deutlichen Anklang an Hab 2,3 – am Ende der Erklärungen zur göttlichen Paideia, dass wir so wie auch der Sohn durch diese Prüfungen hindurch letztlich leben werden (ζήσομεν).

Bereits in Hebr 2,9 hatte uns der Vf. wissen lassen, dass Jesu Tod *den vielen* zugutekommt; sein Sterben glich einem heroischen Akt für die Seinen. Diese Bedeutungsnuance schimmert in der Wortwahl ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου durch: *Lediglich schmecken* sollte er den Tod, an seinem Becher nippen; so wesensfremd ist dem Sohne Gottes dieses Schicksal der Menschen, dass wir im Hebr auch das Verbum ἀποθνήσκω nicht beim Sohn finden, sondern immer auf Seiten der Menschen (siehe Hebr 7,8; 9,27; 10,28; 11,4.13.21.37). In nur annähernd vergleichbarer Weise dürfen wir uns seine Inkarnation analog zur Teilhabe an den sterblichen Substanzen des Menschen vorstellen (vgl. Hebr 2,14 καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευ τῶν αὐτῶν).

auf die Zukunft geschuldet sein und stellt lediglich eine stilistische Variation dar. Die Einfügung des Artikels vor ἐρχόμενος ist bedeutsam: Sie macht ein messianisches Verständnis definitiv: Jesus ist der, der gekommen ist und dessen zweites Kommen erwartet wird. (...) In V.38b wird Hab 2,4 zitiert, verbunden mit V.28a durch καί. Die antithetische Struktur des Satzes aus Hab 2,4 ist erhalten, allerdings in umgekehrter Reihenfolge. Subjekt von ὑποστείλῃται ist wiederum der Gerechte aus V.38a. Wenn er sich zurückzöge, hätte Gott kein Gefallen an ihm. Aber, so fügt V.39 unmittelbar hinzu, wir sind nicht unter denen, die zurückweichen. Vielmehr, betont der Hebr, sind wir diejenigen, die Standfestigkeit haben und auf diese Weise ihre Seelen bewahren. Wir finden somit in Hebr 10 eine christologische Anwendung von Hab 2,3 in V.37 und eine ekklesiologische von Hab 2,4 in V.38.“ Dazu Gelardini G., Deciphering 23: „It is possible to explain these variants in terms of mutual influence between Hebrews, Paul, and the LXX.“

¹²⁶⁷ Im Blick auf Hebr 1,3 und 2,17 hält Jewett R., Pilgrims 23, fest: „It implies that this matter is taken completely out of the sphere of the believers’ religious efforts“. Bei Gott allein liegt die Initiative, menschliche Bemühungen sind demgegenüber vorläufig.

¹²⁶⁸ Walter N., Geschichte 289.

¹²⁶⁹ Καί unterbricht das Zitat in Hebr 10,38b und markiert einen gedanklichen Neueinsatz, den V. 39 aufgreift: *Wir aber sind nicht des Zurückweichens zur Vernichtung, sondern des Glaubens zur Bewahrung der Seele.* Ψυχή und πίστις im Genetiv rekurren auf das ursprüngliche Zitat und wollen auf eine Annäherung zwischen den Adressaten des Hebr und der Aufforderung zu einem Leben aus dem Glauben bei Habakuk hinaus. Die Alten haben durch den Glauben (πίστει) ihre Gerechtsprechung bereits gefunden; darum sind sie nun unsere Vorbilder und die Christgläubigen ihrerseits gehören wiederum auf ihre Seite. Hebr 11 wird an diese Prämisse anknüpfend entfalten, dass bereits die Wolke der Zeugen aus dem prospektivischen Schauen des – auf chronologischer Ebene gedacht – nach ihnen erscheinenden Christus Kraft und Hoffnung schöpften. Offenbar bilden die beiden Gruppen eine Einheit als jene, die das Wort Gottes treu und glaubensvoll annehmen: Sein Wort, gesprochen einst in den Propheten zu unseren Vätern und nun im Sohn zu uns (vgl. Hebr 1,1f).

Die Inkarnationsaussagen in Hebr 2,14ff finden ihre thematische Ergänzung in Hebr 10,5ff; an beiden Stellen erklärt uns der Vf., weshalb der Sohn in ähnlicher Weise (παραπλησίως) Menschengestalt annehmen musste (vgl. Hebr 2,17: ὅθεν ὤφειλεν¹²⁷⁰): um sich mit den Menschen solidarisch und sympathisch zu erweisen (vgl. Hebr 4,15; 10,34), um so ein barmherziger Hohepriester werden zu können (ἵνα ἐλεήμων γένηται; Hebr 2,17); aber auch, um diese beiden Substanzen *Blut* und *Fleisch* als Opfergabe darbringen zu können (μετέσχευ τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου; Hebr 2,14), die an die Stelle der bisherigen Opfer tritt, die dem Herrn – auch das bestätigt uns ein Prophet in einem Psalmwort (Ps 40,7-9) von alters her – immer schon ein Gräuel waren (vgl. Hebr 10,5ff).

Die Initiative für das Kommen des Sohnes in die Welt liegt in Hebr 2,10 wie in Hebr 10,5ff alleine bei Gott;¹²⁷¹ des Sohnes Auftrag ist es demgegenüber, dem Willen des Vaters treu zu bleiben (vgl. Hebr 10,7), indem er auf dessen Wort und Gebot hört, es befolgt und so zum Gerechten wird. Hebr 10,9 insistiert, dieser Wille Gottes bestehe darin, *das erste aufzuheben, damit das zweite aufgerichtet* werden könne (ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ); die Formulierung erinnert an den abschließenden Kommentar zu Jer 31,31-34 in Hebr 8,13 (τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ). Jesu Kommen zur Selbsthingabe in seinem Blut zielt auf die Errichtung einer neuen Diatheke, die die bisherige an ihr Ziel führt (vgl. Hebr 9,25; 10,19; 12,24).

Der Ps 40,7ffLXX beschließende Kommentar lautet in Hebr 10,10: *Aufgrund dieses Willens* [Gottes] *sind wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi* [διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ] *ein für alle Mal geheiligt* [ἡγιασμένοι ἐσμέν] – damit erinnert er an Hebr 2,11.¹²⁷² Nach dem vollbrachten Selbstopfer des Sohnes verbleibt fortan für die Christgläubigen als vollgültiges (und hinreichendes) Opfer nur noch der Lobpreis als Frucht der Lippen, dem wir ausdrücklich in Hebr 13,15 begegnen und der bereits in Hebr 2,12 anklang (ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε).

Beide Perikopen (vgl. Hebr 2,10-18 und Hebr 10,5-10) wollen ihren Lesern vor Augen führen: „Was also irdische Kulte im Irdischen vergeblich suchten, das hat die göttliche Heilstat ‚vom Himmel‘ her in endgültiger und vollkommener Weise vollbracht.“¹²⁷³

Ein Nachkomme Abrahams

Denn offensichtlich ergreift (die Todesangst) *nicht Engel, sondern einen Nachkommen Abrahams*; so hatte die Textanalyse Hebr 2,16 gelesen. Wenn auch ἀγγέλων ohne Artikel, aber im Plural das Gesamt von Engeln bezeichnet, die klarerweise (δήπου) nicht sterben, sondern immerzu verwandelt werden

¹²⁷⁰ Vgl. ὀφείλω in Hebr 5,3.12. Klassischer, um eine Verpflichtung auszudrücken, bleibt δεῖ; es findet sich in Hebr 2,1 (wir müssen auf das Gehörte achten); 9,26 (sonst hätte er seit der Erschaffung der Welt mehrmals leiden müssen) und 11,6 (wer zu Gott kommen will, an dem ist es auch zu glauben, dass er existiert).

¹²⁷¹ Alle drei Vorkommen des Verbums καταρτίζω in Hebr (in Hebr 10,5; 11,3; 13,21) haben Gott zum Subjekt.

¹²⁷² Entgegen seiner Vorlage in Ps 40,7MT / Ps 39,7LXX betont der Hebr in Kap. 10,5-8 die Schaffung eines *Leibes* (vgl. Hebr 10,5) für den aus der himmlischen Ewigkeit in die Welt kommenden Sohn, schließlich geht es an dieser Stelle nicht mehr primär um das Hören des Wortes Gottes (das aufnahmebereite *Obren* voraussetzen würde), sondern um einen Ersatz für die bisherigen Opfertiere (siehe Hebr 10,5.10.20.22; 13,3.11). Fleisch (σάρξ) finden wir in Hebr 2,14; 5,7; 9,10.13; 10,20; 12,9. Hebr 5,7 verweist ebenso auf Jesu Fleisch, um die Tage seines irdischen Lebens zu umschreiben. Meiser M., Die (möglichen) Zitate 36f: „Auf der Ebene der Rezeption im Hebräerbrief ist ein bewusster Ersatz von σώμα durch σάρξ erwogen worden, u. a. mit dem Argument, der Verfasser des Hebräerbriefes wolle mit dieser Veränderung das Mysterium der Inkarnation Christi darstellen; die Wiederaufnahme von προσφορά in Hebr 10 lässt als Objekt nur σώμα als sinnvoll erscheinen. Da der Verfasser des Hebräerbriefes hierfür allerdings, wenn er selbständig formuliert, ebenso gut σάρξ verwenden kann, ist das Argument nicht dezisiv. (...) Nicht ausgeschlossen ist, dass er eine sekundäre christliche Variation der Stelle [der LXX-Vorlage] aufgegriffen hat.“ Dazu Ratzinger J. – Benedikt XVI., Jesus 314. „Jesus wird Mensch, um sich zu geben und an die Stelle der Tieropfer zu treten, die nur eine Gebärde der Sehnsucht, aber keine Antwort sein konnten.“

¹²⁷³ Backhaus K., Per Christum 279.

(vgl. Hebr 1,7), so finden wir auch σπέρματος Ἀβραάμ ohne Artikel vor, allerdings im Singular: Nicht lediglich ein Kollektiv der Menschheitskinder hat der Vf. hier im Blick, sondern insbesondere einen Nachkommen Abrahams, der von Todesangst ergriffen wurde: Isaak und nach seinem Vorbild Jesus (vgl. Gal 3,16ff).¹²⁷⁴ Die Erzählung aus Gen 22 fasst der Text in Hebr 11,17-19 zusammen, wobei der Vf. hier Isaak als παραβολή (vgl. Hebr 9,9)¹²⁷⁵ für das Kommende bzw. *den Kommenden* bezeichnet;¹²⁷⁶ über Jesu eigene „Todesangst“ berichtet Hebr 5,7. Vielleicht verzichtet unser Vf. ja bewusst hier auf einen Artikel; nicht nur in Anlehnung an den ebenso fehlenden vor ἀγγέλων, sondern auch deshalb, weil er seine Zuhörer zum Nachdenken anregen wollte, an *welchen* Nachkommen Abrahams er denn hier näherhin denkt. In einem sehr konkreten Sinne verstehen sich alle Israeliten als Kinder Abrahams, in einem spirituellen Sinne alle Menschen,¹²⁷⁷ die nach seinem Vorbild in allem – auch den schwersten Prüfungen – Gott vertrauen.¹²⁷⁸ Solch Ambiguität in der Interpretation wendet unser Vf. nach Hebr 2,6.9 hier ein weiteres Mal an: Aus dem eingangs noch unbestimmten Menschensohn wurde erst in Hebr 2,9 Jesus von Nazaret; aus einer allgemeinen anthropologischen Aussage eine zutiefst christologische.¹²⁷⁹

¹²⁷⁴ Joh 8,33 könnte wie Gal 3,16 Jesus mit dem Singular Same Abrahams meinen; vgl. Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 218 Anm. 182.

¹²⁷⁵ Bereits neutestamentliche Texte (ganz sicher aber die frühchristliche Reflexion) könnten in ihrer Interpretation des Sterbens Jesu an Gen 22 gedacht haben. Wood J. E., Isaac Typology 587: „For the New Testament writers, Jesus was God’s Isaac in whom all the promises were to be fulfilled, and who was required to offer himself in self-sacrifice.“ Daly R. J., The soteriological significance 75: „the sacrificial soteriology of the NT can no longer be discussed without consideration of the Aqedah.“ Le Déaut R., La nuit pascale 158, nennt den Sohn Abrahams eine messianische Figur in der Zeit des Neuen Testaments, vgl. Joh 8; Gal 3,16; 4,21-31; Röm 9,7-11. Krupp M., Den Sohn opfern? 70: „Interessant ist jedoch, daß es sich immer nur um Anklänge handelt und an keiner Stelle ein Autor des Neuen Testaments die Geschichte von der »Opferung des Isaak« mit der Opferung eines anderen Sohnes, nämlich des Sohnes des lebendigen Gottes in Verbindung gebracht hat.“ Dem hält Daly R. J., The soteriological significance 66, entgegen: „or perhaps the Aqedah was so familiar to Christians of Jewish background that the slightest allusion would have sufficed to recall its significance to them.“ Ähnlich Hurst L. D., Eschatology 68: „it should be borne in mind that the more *familiar* an idea is, the more allusively an author will treat it.“ Mit Le Déaut R., La nuit pascale 374: Der neutestamentliche Exeget muss sich der Vitalität der Erzählelemente der Aqedah bewusst bleiben.

¹²⁷⁶ Vgl. Bauckham R., Fate 270-275, verweist für diese Ausdrucksweise des „Zurückgebens der Toten“ in Hebr 11,19 auf 1 Hen 51,1; 4 Esra 7,32; Offb 20,13; 2 Bar 21,23 u.v.m. und resümiert ebd. 275: „The simplest and doubtless earliest Jewish notion of resurrection was that the dead would return from the place of the dead to life on earth. It presupposed the existence of the dead as shades in Sheol and imagined these shades returning from Sheol to real life.“ Ferner ebd. 278: „The place of the dead does not therefore own them, but owes them to God and must return them, when he reclaims them at the time of the resurrection.“

¹²⁷⁷ Vgl. Swetnam J., Jesus and Isaac 100: „What has failed to be suggested so far is rather simple: the word σπέρμα is being used in a ‘spiritual’ sense.“ Ebd. 96: „These spiritual descendants are all those who share Abraham’s faith in the face of death. Because this sharing is ‘spiritual’, the offspring or ‘seed’ which constitutes it is singular, not multiple.“ Vgl. Delaney C., legacy 27: Es ist gerade die Perikope Gen 22, die Abraham als *Vater des Glaubens* etabliert. Siehe die Gestalt Abrahams in Beispielsammlungen wie 1 Makk 2,52; 4 Makk 16,20ff; Jub 17,15.18; Her 90ff; Migr 43; ApcBar(syr) 57,2. Berger Kl., Abraham 50: „Aller Glaube, der zur Gerechtigkeit angerechnet wird, ist ein Glaube nach Abrahams Muster und hat unlösbare Beziehung zu seiner Person.“

¹²⁷⁸ In beiden Stammbäumen Jesu Mt 1,1-17 und Lk 3,23-38 begegnen wir Abraham; diese Rekonstruktion ist nicht weniger realistisch oder fiktiv als die Behauptung unseres Vf. Sie versteht sich als an Abrahams Glaubensvorbild orientiert. Dazu Swetnam J., Jesus and Isaac 136: „just as Abraham was tested at the Aqedah so Jesus was tested at his death.“

¹²⁷⁹ Dazu Loader W. R. G., John and Hebrews 309f. „Adam mythology may well have informed the opening two chapters of the letter and would help explain the author’s comments which put angels in their place, both beneath the Son, but also as having lesser priority in God’s intent. (...) It enabled the author to take up the christological tradition which linked Ps 110.1 and Ps 8:7, which already has associations with Adam typology in 1 Cor 15:20-28, and to exploit the ambiguity of Ps 8:7 to affirm Jesus as the representative human, who pioneered the path for all to be able to follow, in effect to be restored to the glory Adam forfeited. The author might have exploited the notion further to speak of a return to paradise and of Adam as a priest, but does not do so.“

Dass Hebr 2,16 an Gen 22 und die Bindung Isaaks denkt, ist sehr wahrscheinlich (zumindest aber nicht gänzlich auszuschließen).¹²⁸⁰ Diese Beobachtung verträgt sich gut mit dem weiteren Text, schließlich schlägt auch σπέρμα in Hebr 11,18 den Bogen zurück zu Hebr 2,16. Zudem spricht Hebr 2,18 von *Versuchungen*, bei denen der Sohn nun allen Menschen als derjenige, der selbst versucht wurde und sich bewährt hat, effizient zu Hilfe eilen kann.¹²⁸¹ Gleich verhält es sich, wie zuvor der gläubige Israelit und eine gläubige Tochter Abrahams (siehe Lk 13,16) sich auf dessen und seines Sohnes Verdienste – als Resultat seiner vielfältigen und umfassenden Bewährung – berufen konnten.¹²⁸²

Gerade im Blick auf den Hebr und seine Rezeption des alttestamentlichen Kultes muss Gen 22 auch insofern bedeutsam gewesen sein, als der nachfolgende Tempelbau und dessen Instruktionen zum richtigen Vollzug der Sühnewirkung gar nicht ohne diese sie begründende Erzählung über die *Opferung des einzigen Sohnes* am selben Ort Morija auskommen kann.¹²⁸³

Isaaks Bindung und das Pessachfest

Eine Zusammenschau von Gen 22 und dem Schicksal Jesu legt sich auch insofern nahe, als diese Perikope zu Pessach kommemoriert wurde¹²⁸⁴ und Jesus seinerseits im Kontext dieses Festes als

¹²⁸⁰ Dazu muss sie an dieser Stelle angesichts der „Omnipräsenz“ der Aqedah in zeitgenössischen Beispielsammlungen und frühjüdischer Tradition (etwa 1 Makk 2,52; 4 Makk 1,620ff; Jub 17,15.18; Her 90ff; Migr 43; ApcBar(syr) 57,2) gar nicht weiter ausgeführt werden. Harl M., La »ligature« d’Isaac 469, über die antiken Synagogen in Bet Alpha und Doura Europos: „ces deux exemples montrent que la scène de *Genèse* 22 n’est pas l’une quelconque des scènes du passé, mais a valeur de signe central pour toute la foi d’Israel.“ Vgl. 4 Makk 6,22; 9,21; 13,12; 15,28. Swetnam J., Jesus and Isaac 76: „The fact that the Aqedah is invoked in a number of different ways in a variety of Jewish writings in various places shows that in all probability it was regarded an important text of the Bible for helping Jews live in their contemporary world.“ Ebd. 77: „a *topos* to be mentioned in a variety of circumstances“. Für Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 72, ist v. a. Jdt 8 „ein Zeuge dafür, dass die Hintergründigkeit des Textes von Gen 22 LXX in frühjüdisch-hellenistischer Zeit durchaus wahrgenommen wurde.“ Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 212: „Wie kann es jedoch dazu kommen, dass Hebr nur dermaßen knapp die frühjüdischen Traditionen darstellt? Könnte die Knappheit der Darstellung in Hebr nicht veranschaulicht [sic!], wie sehr der jüdische Hintergrund und hier speziell die jüdischen Auslegungstraditionen zur Aqedat Jitzhaq von Hebr vorausgesetzt werden?“ Vgl. ebd. I 107-163.247; Hälbig K. W., Den Sohn opfern? 102.

¹²⁸¹ Vgl. Swetnam J., Jesus and Isaac 175: „The word περὶ αὐτοῦ links Jesus with the testing of Abraham at the Aqedah.“ Vgl. Hebr 5,8; 9,26; 13,12. Das Verbum περὶ αὐτοῦ kehrt auch in Hebr 3,9 und 4,15 wieder (das eine Mal in der Szenerie von Massa und Meriba, das andere Mal als Rückgriff auf Hebr 2,18). Vgl. dazu Röm 9,7; Gal 4,28; Jak 2,21. Dazu Swetnam J., Form and Content 336 FN 2: „In Heb 2,5-18 Christ is presented as human by being presented as the seed of Abraham, i.e. the new Isaac (cf. 2,16).“ Ebd.: „This might well be the key to the rather enigmatic use of Ps 8 at Heb 2,6-8. (...) For it seems that Ps 8,5-8 was at times understood in Jewish traditions referring to Abraham and Isaac.“ Ohne Primärquellen zu nennen, verweist er auf Vermes G., Scripture 200f.

¹²⁸² Vgl. Casey M., Jewish Prophet 80: „There is also some evidence that martyrs were believed to have gone straight to heaven (e.g. 4 Macc 13,17). The Binding of Isaac was interpreted as a voluntary act on his part, and in due course it was thought to have atoning value.“

¹²⁸³ So mit Löhr H., Isaak, Jakob, Esau, Josef 79 unter Verweis auf Jos Ant I 224; Philo Abr 198; Jub 18,2.

¹²⁸⁴ Die Verbindung zwischen Pessach und der Aqedah findet sich in den palästinensischen Targumim; dazu Daly R. J., The soteriological significance 66: „The Palestinian Targum, however, even in its present form, seems to be a substantially accurate representation of the liturgical paraphrase of the Judaism of the NT period.“ Swetnam J., Jesus and Isaac 79: Die Verbindung mit Pessach in Jub und Neofiti ist „not conclusive“. Spiegel S., Last Trial 85: „The Gospel even set the date of the death of Jesus at the Passover holiday; and we have already seen that this is also the season for the Aqedah in sources which unquestionably antedate the beginnings of Christianity.“ In der Erinnerung der Zeitgenossen Jesu versammelt womöglich der Monat Nisan beide Festinhalte: Pessach und Neujahr. Dazu Vermes G., Scripture and Tradition 214: „In the old agricultural calendar of Israel, New Year fell in the month of Abib (later called Nisan), the month of the spring equinox.“ Ebenso Yerkes R. K., Sacrifice 84. Siehe dazu Ps 19,6. Hälbig K. W., Den Sohn opfern? 110: „Die jüdische Liturgie hat das Abrahamopfer eben auf diesen Tag bzw. den 14. Nisan datiert.“ Zudem Meißner St., 'Aqedat Jitzhaq 43; Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 245. Da es sich um Osterpredigten handelt, könnte auch Melito von Sardes Frg. 2 (ein späterer) Zeuge einer Schriftlesung der Aqedah Gen 22 zu Ostern / Pessach sein. Vermes G., Scripture and Tradition 216: „It is impossible to determine the exact date of the dissociation of the Binding of Isaac from the

seine letzte und schmerzhafteste Bewährung in seiner Passion (vgl. Hebr 2,18 πέποιθεν – πάσχω¹²⁸⁵) an sein irdisches Ende gelangte.

Abraham opfert an einer ihm von Gott genannten Stelle einen bereitgestellten Widder anstelle seines Sohnes Isaak, über den die Verheißung reicher Nachkommenschaft führt (vgl. Röm 9,7; Gal 4,28; Hebr 11,9.17): Morija ist der Ort, an dem der Tempel in Jerusalem zu stehen kommen wird. Das Pessachlamm steht so in einer paradigmatischen Verbindung zum Widder, den Abraham anstelle Isaaks darbrachte; die Rettung der Erstgeburt Israels zu Beginn des Exodusgeschehens steht für immer in Relation zur Rettung des Erstgeborenen Abrahams:¹²⁸⁶ Von hier bezog es seine soteriologische Kraft. Es ist diese kultätiologische Funktion von Gen 22, die für den Vf. Isaak als παραβολή Jesu zu erkennen gibt (vgl. Hebr 11,19). „Christians associated it with the actual sacrifice of another son, Jesus, coming to see the aborted sacrifice of Isaac as a precursor to the Crucifixion. The Sacrifice of Isaac provides one of the clearest examples of the way in which early Christians used events in the Old Testament as parallels to Jesus' Passion, creating a new interpretation of the original story in the light of later events.“¹²⁸⁷ Die Rede von *Abrahams Nachkommen* und seiner *Todesangst* in Hebr 2,16 erinnert an die Opferung Isaaks; Jesus als σπέρμα Ἀβραάμ ist auf diesem Hintergrund der vollendete Gerechte, der den *numerus iustorum* komplettiert.¹²⁸⁸ Was der an seiner Stelle geopfert Widder an Kult auf Morija begründete,¹²⁸⁹ fand seine endgültige Erfüllung im Opfer des Sohnes auf Golgotha.

feast of Passover, and its first introduction into the Rosh ha-Shanah liturgy“ eines jüngeren Kalendersystems. Siehe dazu Blinzler J., *Der Prozess Jesu* 83.

¹²⁸⁵ Vgl. Moffatt J., Hebr 39: „he suffered by his temptations, the temptations specially in view being temptations to avoid the suffering that led to the cross.“ Vgl. Ellingworth P., Hebr 191; Spicq C., Hebr II 49; Braun H., Hebr 75. Purdy A. C. / Cotton J. H., *Hebrews* 618f, und Craddock F. B., Hebr 42, meinen, Jesus hätte in der Gefahr gestanden „zurückzuweichen“. Sie postulieren einen Bezug zur aktuellen Situation der Gemeinde; vgl. Hebr 10,32ff.

¹²⁸⁶ Vgl. Daly R. J., *The soteriological significance* 65: „The liturgical Sitz im Leben of the Aqedah is the Passover feast [...]. „[...] the saving virtue of the Passover lamb proceeded from the merits of that first lamb, Isaac, who offered himself.“ Krupp M., *Den Sohn opfern?* 13: „Wie der Auszug aus Ägypten ist die Akeda eine der großen Rettungstaten Gottes an seinem Volk.“ So auch Daniélou J., *La typologie d'Isaac* 366; Lévi I., *Le sacrifice d'Isaac* 65; Kundert L., *Die Opferung/Bindung Isaaks* I 87; vorsichtiger, doch auch zustimmend Le Déaut R., *La nuit pascale* 179.182.184. Siehe 2 Chr 3,1; Ant I 13,2; Jub 13,16; 15,15-18,19; 19,1. In Weish 18,6.22 verbindet sich mit dem Exodus-Motiv das alljährliche Pessachfest, das zu dessen Erinnerung gestiftet wurde.

¹²⁸⁷ Vgl. Westenholz J. G., *Images* 52. Ebd.: „In support of this comparison, Christian theologians noted that both Isaac and Jesus underwent miraculous conceptions (Sarah bore Isaac at the age of ninety after a life of barrenness); that Isaac carried the wood for his sacrifice just as Jesus carried his own cross; and that the journey to the sacrifice site at Mt. Moriah took three days, the same length of time between Jesus' death and his resurrection.“ So v. a. Lévi I., *Le sacrifice d'Isaac* 63; Daniélou J., *La typologie d'Isaac* 367; Le Déaut R., *La présentation targumique* 570f. Einige Kirchenväter stilisieren – auch unter Berufung auf den Hebr – Isaak zum Typus Christi; dazu die Verweise bei Schoeps H. J., *The sacrifice of Isaac* 386, und Daniélou J., *La typologie d'Isaac* 384. Harl M., *La »ligature« d'Isaac* 462: „L'interprétation chrétienne qui fait d'Isaac une figure préfigurant le Christ est ancienne et répandue.“ Beschwichtigend Daniélou J., *La typologie d'Isaac* 393: „Quant aux spéculations rabbiniques sur l'efficacité rédemptrice du sacrifice d'Isaac, loin d'avoir informé la théologie paulinienne de la rédemption, elles nous paraissent bien plutôt en dépendre.“ Vgl. Jak 2,21-23; Röm 3,25; 4,25f; 5,8f; 7,4; 8,32; Gal 1,4; 2,20; 3,13f; 4,29; Eph 5,2-25; 1 Thess 5,10; Joh 3,16; Mk 1,11parr 9,7parr; 1 Kor 15,4; Barn 7,3; Joh 3,16.

¹²⁸⁸ Vgl. Erlemann K., *Endzeiterwartungen* 146: „Der Tod Jesu wird demnach als endzeitliches Ereignis angesehen. Jesus ist der letzte Gerechte, der den *numerus iustorum* voll macht und die Rache Gottes provoziert (vgl. auch möglicherweise Hebr 12,24).“.

¹²⁸⁹ Vgl. Spiegel S., *Last Trial* 72f: „Here were laid the foundation and cornerstone for the entire complex of divine sacrifice on the Temple Mount – human sacrifice, *forbidden*; substitution of another living creature for the human, *permitted*.“ Lévi I., *Le sacrifice d'Isaac* 48: „le sacrifice journalier d'un bélier, rappelant le bélier offert par Abraham à la place d'Isaac“; ebd 52: „Au surplus, la Akeda n'est-elle pas la raison d'être du choix de Jérusalem pour l'emplacement de l'autel?“ Siehe Le Déaut R., *La présentation targumique* 565; Bietenhard H., *Die himmlische Welt* 124; Bill. III 701.

In Hebr 11,28 berichtet der Vf., dass Mose das erste Pessachfest vollzogen hatte,¹²⁹⁰ indem er die Türpfosten mit Blut bestrich, damit der Vernichter (ὁ ὀλοθρεύων) *Israels Erstgeburt* nicht anrühre; in den beiden vorangehenden Versen verweist er (wie in Hebr 12,2) auf die *Schmach des Christus* und nennt *den Unsichtbaren* als Grund für die Standhaftigkeit Mose angesichts des Pharaos.

Wie beim ersten Pessachopfer hat auch Jesu Blut eine den Tod abwehrende Wirkung für die Seinen.¹²⁹¹ Jesu Tod koinzidiert in Joh 19,15 mit dem Moment der Schlachtung der Pessachlämmer im Tempel; es liegt einer solch die geschichtlichen Fakten theologisch überhöhenden Betrachtung nicht fern, Jesu unschuldig vergossenes Blut mit jenem dieser Lämmer in symbolische Korrelation zu setzen (vgl. Joh 19,36; 1 Kor 5,7; 1 Petr,19f)¹²⁹² und diesem – da im Gegensatz zu jenen Tieren *willentlich* und *freiwillig* dargebracht (ähnlich der zeitgenössischen Isaak-Relecture¹²⁹³) – eine bessere Bedeutung und nicht mehr steigerbare (Kult-)Effizienz zuzuschreiben.¹²⁹⁴ Aus Jesu grausamen Martertod wird ein heilvolles Sterben zur endgültigen Sühnung der Sünden; umso mehr sollte sich sein Sterben am Kreuz *tatsächlich* zeitgleich mit der Schlachtung der Lämmer im Tempel ereignet haben (vgl. Joh 19,14; 1 Kor 5,7).

Die göttliche Paideia

Im Lobgesang des Zacharias folgt auf den Rekurs auf den Abraham von Gott geschworenen Eid die Erinnerung daran, wozu dieses Handeln führte: *Zu unserer Befreiung aus der Hand des Feindes, um fortan Gott furchtlos* *καὶ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν*

¹²⁹⁰ Von Apg 12,4 abgesehen lesen wir über das Pessachfest nur noch in den Evangelien im Kontext der Passion Jesu und in 1 Kor 5,7.

¹²⁹¹ Was den Hebr betrifft, so ließe sich fragen, ob Hebr 2,14f mit einem Diabolos als Machthaber des Todes und der Freisetzung jener, die in Todesangst geknechtet waren, vielleicht an einen Todesengel (vgl. 2 Bar 21,23) erinnern will, der in der Pessachnacht in Ägypten die Erstgeburt der Unterdrücker heimsucht, an den eigenen Türen aber kraft des Blutes des Lammes vorüberzog (Ex 12,23); so mit Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 247. Ferner Krupp M., Den Sohn opfern? 49: „Diese Gedankenführung ist mit der neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu durchaus vergleichbar.“

¹²⁹² In der nachösterlichen Retrospektive legen die Gläubigen dieses Entscheidende seines Kommens in die Welt bereits zu Beginn des Evangeliums Johannes dem Täufer in den Mund: *Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt* (Joh 1,29). Joh 19,36 und 1 Kor 5,7 illustrieren ebenso die Verbindung Jesu mit dem Pessachlamm.

¹²⁹³ Vgl. Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 81: „Während der MT Abraham als Hauptfigur der Erzählung erscheinen lässt, ist in der LXX eine Verschiebung des Akzentes auf Isaak spürbar.“ Auch die spätere Relecture des Textes gesteht Isaak einen deutlich aktiveren Part zu: Er ist es, der sich willentlich bewähren will, ja sogar *freudig* den Opferberg erklimmt. Siehe 1 Clem 31,3; Ant I 2-4; 13,4; 223-236; 4 Makk 13,12. Vgl. Vermes G., Scripture and Tradition 204: „The two main targumic themes of the Akedah story, namely, Isaac’s willingness to be offered in sacrifice and the atoning virtue of his action, were already traditional in the first century AD.“ Manche Tradentenkreise steigern Isaaks Beteiligung bis hin zu seiner *vollendeten Opferung*, für sie ist er *tatsächlich gestorben*. Zu einer tatsächlich vollzogenen Opferung Isaaks siehe Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 213: „Dies scheint die Voraussetzung der Auferstehungstheologie des Hebr zu sein.“ Spiegel S., Last Trial 30, betont zu Recht, dass manche dieser Traditionen durchaus alt sein können: Aus Furcht vor dem Messer wäre Isaak gestorben, die Stimme aus dem Himmel hätte ihn hernach wieder zum Leben erweckt (ein Hinweis darauf, wie man sich die Auferweckung der Toten vorgestellt hat). Vgl. Daly R. J., The soteriological significance 50f.67; Lohse E., Märtyrer 91. Siehe Röm 4,17; LAB 32,1-4; 40,3; Abr 177.167.207. 4 Makk 9,7; 15,16 zeugt ex negativo von dieser Deutung. Ferner Löhr H., Isaak, Jakob, Esau, Josef 79, mit Verweis auf Jos Ant I 222-236. Könnte dies auch auf den Hebr zutreffen? Steckt dies hinter der Auferstehungsaussage in Hebr 11,19 und dem Perfekt *προσενήνοχεν* in Hebr 11,17, das auf ein Resultat aus einer abgeschlossenen Handlung in der Vergangenheit zielt? Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 210: *προσενήνοχεν* in Hebr 11,17 „ist ein Perfekt, beschreibt also, dass Abraham den Isaak geopfert *hat*.“ Siehe Krupp M., Den Sohn opfern? 49: „Die Akeda ist der Grund für die Erlösung Israels; so muß immer wieder betont werden, daß es sich um ein tatsächliches und gültiges Sühneopfer handelt. Diese Gedankenführung ist mit der neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu durchaus vergleichbar.“

¹²⁹⁴ Dazu Backhaus K., Kult 247: „Die Motivik vom Passahlamm, vom Sühn- und Bundesopfer, vom Opfer überhaupt (Röm 3,25; 1 Kor 5,7; Eph 5,2; 1 Petr 1,18f; Joh 1,29.36 [vgl. 19,36]; Offb 5,6.9.12; 13,8) durchzieht die Deutung des proexistenten Sterbens Jesu.“

(vgl. Lk 1,73ff). Der Vergleich mit Eph 4,24 zeigt Heiligkeit und Gerechtigkeit als zusammengehöriges Begriffspaar; das Substantiv ὁσιότης begegnet im Hebr zwar nicht, wohl aber das Adjektiv ὁσιος in Hebr 7,26, wo es den Hohepriester beschreibt, den wir nötig hatten (vgl. Hebr 2,10), um unser Ziel zu erreichen. Der Weg zu diesem Ziel führt für den Menschensohn wie für die Menschenkinder über Leiden und Versuchungen sowie deren Erdulden und Bestehen; auf diese Weise erzieht ein liebender Vater sein noch unerfahrenes Kind, um es auf die Herausforderungen des Lebens und die Ansprüche des Himmels vorzubereiten.

Leiden und versucht-werden

In Hebr 2,10 hält der Vf. ausdrücklich fest, dass es – um die Söhne zur Herrlichkeit eines Lebens in der Sabbatruhe Gottes führen zu können bzw. ihnen die von Sünden gereinigte Herrlichkeit des Paradieses wiederzugeben – nötig war, *den Anführer ihrer Rettung durch Leiden zu vollenden* (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι). Hebr 12,2 führt diese beiden Stichworte (ἀρχηγός und τελειωτής) wiederum zusammen und verknüpft sie mit dem Gegensatzpaar der *Schande des Kreuzes* einerseits und der *vor ihm liegenden Freude* andererseits. Leiden und Verherrlichung bedingen einander, so wie *das Kosten des Todes* (vgl. Hebr 2,9) letztlich der *Gnade Gottes* geschuldet ist. In Gottes Heilsratschluss lag immer schon begründet, auf diesem Weg seine Gerechten zur Herrlichkeit führen zu wollen (vgl. Hebr 2,10).

Während Hebr 2,9 das *Todesleiden* im Singular bietet, lesen wir in Hebr 2,10 von *Leiden* im Plural: Viele Prüfungen gehen der schwersten und letzten im Leben voraus; die vielen Einzelprüfungen formen den Gerechten, der bis an sein Lebensende dem Wort und Willen Gottes treu bleibt.¹²⁹⁵ Da nun *der Heiliger* und die *zu Heiligenden* aus *einem* beschaffen sind (vgl. Hebr 2,11), ist es beider Kontingenz (vgl. Hebr 2,14ff), die sie zu Geschwistern verbindet (unter der Voraussetzung, dass man ἐξ ἑνὸς πάντες als Neutrum deutet). So wie sich der Sohn in seinem Vertrauen bewährt hatte (vgl. Hebr 2,13a), so sollen dies auch gläubigen und hörenden Herzens die Kinder tun, die Gott ihm beigesellt (vgl. Hebr 2,13b). Auf diesem Wege legen die Glieder der Gemeinde Schritt für Schritt die Angst vor Tod und Teufel ab (vgl. Hebr 2,15); gerade weil der Sohn Gottes diesen Weg der Menschen beschritt, konnte er ihnen gegenüber barmherzig werden und sich vor Gott als treuer Hohepriester positionieren (vgl. Hebr 2,17). *Denn in dem, was er gelitten hat, er selbst versucht worden seiend, kann er den Versucht-werdenden zu Hilfe eilen* (vgl. Hebr 2,18).¹²⁹⁶

In Hebr 1,2.5ff begegnen wir zuerst dem Sohn, der in Hebr 1,6 als *Erstgeborener* vorgestellt wird, dem eine neue Oikoumene unterstellt sein wird und eine neue Ära der Heilszeit zugeordnet werden kann. Während er bereits zum Erben von allem mit einem einzigartigen Namen eingesetzt wurde (vgl. Hebr 1,2b.4), verbindet das Stichwort *erben* in Hebr 1,14 zum ersten Mal den Sohn mit weiteren Menschenkindern, die – wenn sie auf seinem Weg bleiben – so wie er zu *Erstgeborenen* (vgl. Hebr 12,23) aufsteigen können (in Hebr 12,23 ist zudem wie in Hebr 2,12 von einer ἐκκλησία die Rede). Dieser Pfad zur *Heiligung* als unabdingbare Voraussetzung zur Begegnung mit Gott führt über die *Liebe zur Gerechtigkeit* (vgl. Hebr 1,9) zu jener überragenden und krönenden Belohnung, die

¹²⁹⁵ Während das Todesleiden Jesu den ultimativen Höhepunkt in seinen Prüfungen markiert (vgl. Hebr 2,9), gehen diesem eine Vielzahl an Leiden voraus (vgl. Hebr 2,10), durch die der Sohn den Gehorsam einübte; Hebr 5,8-10 hebt dies ins Wort und bietet – rhetorisch geschickt – mit der Wiederholung von Ps 2,7 aus Hebr 1,5 in Hebr 5,5 eine Verbindung zu den beiden einleitenden Kapiteln. Das Verbum τελειῶω verklammert die Verse Hebr 2,10 und 5,9. Auch nach Ausweis von Hebr 10,14 sind die beiden Vollzüge *vollenden* und *heiligen* zusammen zu denken; die großen Helden der Vorzeit sind hierin unsere Vorbilder (vgl. Hebr 11,40) und der Weg dorthin ist für die Kinder der gleiche wie für den Sohn. Offenbar bildet die Passion Jesu auch im Hebr den Ausgangspunkt aller theologischen und christologischen Reflexion.

¹²⁹⁶ Hebr 2,18 schließt den Bogen zu Hebr 2,10, wenn der Vf. auf das Versucht-Werden des Sohnes zu sprechen kommt, dessen Bestehen ihn dazu befähigt, den ebenso in Versuchung geratenen Geschwistern zu Hilfe zu eilen. Das Verbum πείσχω (vgl. Hebr 2,18; 5,8; 9,26; 13,12) rekurriert auf πάθημα in V. 10 (siehe ferner Hebr 2,9; 10,32) und zeigt πειράζω (vgl. Hebr 2,18; 3,9; 4,15; 11,17.37) synonym mit παιδεύω (vgl. Hebr 12,6.10) im Hebr.

ohne Leiden und Widerspruch *von außen* zu keiner Zeit zu haben ist. Wer die Versuchungen (vgl. Hebr 2,18), die Gott zur Bewährung schickt, besteht, darf sich zu seinem Volk der neuen Diatheke hinzugerechnet wissen. Das Verbum πάσχω verbindet sich in Hebr 2,18; 5,8; 9,26 und 13,12 immer mit dem Sohn und dessen Leiden; Hebr 5,8f ist besonders erhellend: *Durch Leiden lernte er Gehorsam*; jenen nun, die ihrerseits ihm gehorchen (vgl. Hebr 5,9), wird er zur *Quelle des Heils* (αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου) – hier schließt sich der thematische Bogen zu Hebr 1,14 (διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν).¹²⁹⁷

Πειράζω findet sich gleich zweimal in Hebr 2,18 (αὐτὸς πειρασθεὶς ... τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι) und stellt – analog zur Heiligung in Hebr 2,11 (ὁ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι) – eine inhaltliche Entsprechung zwischen dem Sohn und seinen Kindern her. Der gleiche Gedanke findet sich in Hebr 4,15, wo des Sohnes Barmherzigkeit aus Hebr 2,17 als seine Sympathie mit uns erscheint; mit dem entscheidenden Unterschied seiner Sündenlosigkeit im Vergleich zu unserer Schuld. Es ist diese wesentliche Eigenschaft, die ihn zum *Anführer und Vollender des Glaubens* promoviert.

Die Väter sind es in Hebr 3,9, die in der Zeit des Exodus Gott versuchten (ἐπείρασαν) in der Prüfung (ἐν δοκιμασίᾳ). Das gleiche Verbum πειράζω findet sich in Hebr 11,17 – just im Kontext der Opferung Isaaks: ein Grund mehr, diese Überlieferung bereits im Gefüge der Verse Hebr 2,16 und 2,17 angekündigt zu sehen. Ein letztes Mal kommt πειράζω möglicherweise auch in Hebr 11,37 zu stehen: Hier hebt es – zumindest in manchen Textzeugen – gegen Ende der Aufzählung aller verdienstvollen Glaubenshelden deren Marter ins Wort. Siegreich all dies erdulnd, rechnet sie der Vater den Geistern der schon vollendeten Gerechten zu (vgl. Hebr 12,23).

Zu Leiden und geprüft zu werden dient unserem Vf. nicht nur als Erklärung für das grausame Schicksal Jesu, das ihn zum Gerechten vor dem Herrn ebenso erzog wie erhob, sondern beschreibt inhaltlich auch, was er seinen Gemeindegliedern für diese Zeit zwischen der Erhöhung Jesu und seiner Parusie als zielführenden Weg vor Augen stellt. Diese Phase zwischen dem Heute und dem finalen Tag des Herrn eröffnet unsere Chance zur Bewährung und erhellt, weshalb die Wiederkunft Jesu noch aussteht: *Weil Gott für uns etwas Besseres vorgesehen hatte; denn sie sollten nicht ohne uns vollendet werden* (vgl. Hebr 11,39f). Hier begegnet uns daselbe Verbum τελειόω wie in Hebr 2,10.¹²⁹⁸ Wir alle sollen uns mühen, vor Gottes Augen als Gerechte befunden zu werden; denn immer schon – kein Iota des Gesetzes vergeht (vgl. Mt 5,18; innerhalb der Bergpredigt, die Jesus als *neuen Moses* stilisiert) – galt wie im Ersten so auch im Neuen Bund: *Der aus Glauben Gerechte wird leben* (Hab 2,3).

Hebr 5,13: Das Wort der Gerechtigkeit

Des Sohnes *Liebe zur Gerechtigkeit* und dessen konsequentes *Hassen der Gesetzlosigkeit* brachten ihm die Salbung ein (vgl. Hebr 1,9), die ihn zu *dem* Gesalbten und Messias Gottes schlechthin befördert. Wie sehr unseren Vf. das Motiv der Gerechtigkeit prägt, verrät er uns gleich bei nächster Gelegenheit in Hebr 5,13, wenn er den für ihn wichtigsten Handlungsstrang der heiligen Schriften

¹²⁹⁷ Gehorsam (ὑπακοή) und gehorchen (ὑπακούω) teilen sich ihren Wortstamm mit ἀκούω und ἀκοή; siehe Hebr 2,1.3; 3,7.15f; 4,2.7 sowie Hebr 4,2; 5,11; hernach erst wieder in Hebr 12,19. Aus aufmerksamem Hören rührt der Gehorsam dem Wort Gottes gegenüber (vgl. Hebr 11,8 πίστει καλούμενος Ἀβραάμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν.) Theißen G. / Merz A., Lehrbuch 483: „Die Eröffnung des Weges zur Überwindung des Todes ist nicht (nur) in der Auferstehung begründet, sondern im Gehorsam Christi, sei es, daß damit an die gehorsame Übernahme des irdischen Lebens durch den Präexistenten gedacht ist, sei es, daß der Weg des Irdischen bis ans Kreuz vor Augen steht (vgl. Phil 2,6-11).“

¹²⁹⁸ Vgl. Strobel A., Hebr 31: „Für theologisch überaus bedeutsam halten wir die Tatsache, daß der erkannte theologische Sinn des Leidens und Sterbens Jesu allem Anschein nach das Vakuum der noch nicht endgültig sichtbaren Christusherrschaft füllen soll.“ Dazu Walter N., Geschichte 289: „In solcher Sicht ist Heil (σωτηρία) nicht Rettung aus dem Gericht, sondern Rettung aus der Vergänglichkeit und Sinnleere.“

als λόγος δικαιοσύνης resümieren kann.¹²⁹⁹ In Hebr 7,2 ist δικαιοσύνη ebenso ein ausgewiesenes, sogar namensgebendes Charakteristikum Melchisedeks: Er ist der *König der Gerechtigkeit* (βασιλεὺς δικαιοσύνης) und der *König des Friedens* (βασιλεὺς εἰρήνης).¹³⁰⁰

Noah hatte in Hebr 11,7 δικαιοσύνη für sich erwerben können, als er zur Rettung seines Hauses eine Arche baute und Gottes Wort mehr vertraute als dem bloßen Augenschein.¹³⁰¹ Die Wendung (περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων) erinnert nicht nur an die Definition von Glauben, die der Wolke der Zeugen in Hebr 11,1 (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων) vorausgeht, sondern auch an Hebr 2,8f, wo gerade das Nicht-zu-Sehende dem Glaubenden augenscheinlich ist (οὐπω ὁρῶμεν τὰ πάντα / τὸν δὲ ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν). Die Verwendung des Verbums μαρτυρέω im Hebr ist aufschlussreich; 5 von 8 Belegen finden wir in Hebr 11: Gott ist es, der seinen Gerechten bezeugt, nach seinem Wohlgefallen gelebt und Zeugnis gegeben zu haben vor aller Welt.¹³⁰² Dafür erhielten sie den ihnen gebührenden Lohn.¹³⁰³ ὁ δὲ δίκαιος μου ἐκ πίστεως ζήσεται (vgl. Hebr 10,38).

Hebr 11,33 attestiert schließlich allen genannten und ungenannten Glaubenshelden der Geschichte, dass sie Gerechtigkeit wirkten (εἰργάσαντο δικαιοσύνην).¹³⁰⁴ Wer gerecht lebt (und stirbt), erlangt die versprochenen Verheißungen (ἐπέτυχον ἐπαγγελιών).¹³⁰⁵ Hebr 10,38 und Hebr 12,1-13 rahmen die Auflistung der Wolke der Zeugen in Hebr 11.

Seine letzte Erwähnung findet δικαιοσύνη in Hebr 12,11: Hier erscheint sie gegen Ende der Exhorte zur *Paideia*¹³⁰⁶ als *die Frucht des Friedens*¹³⁰⁷ für jene, die durch die Schule (γεγυμνασμένοις) der Züchtigung gegangen sind. Ausgerechnet in Hebr 5,14 finden wir γυμνάζω ein weiteres und einziges Mal im Verlauf des Hebr; die beiden Perikopen (vgl. Hebr 5,11-6,12 und Hebr 12,4-13) gehören im Motiv des Lernens / Wachsens / Reifens eines Unmündigen zum wahrhaftigen Kind Gottes offenbar zusammen.¹³⁰⁸

¹²⁹⁹ Ein *Logos* kann als Belehrung in lateinischen Rhetorik-Handbüchern auch als *doctrina* und *disciplina* wiedergegeben werden; vgl. Orth B., *Lehrkunst* 77.

¹³⁰⁰ Melchisedeks Herrschaftsgebiet Salem wird als Schalom = Frieden verstanden. Womöglich kannte der Autor diese Lesart bereits aus anderen Trägerkreisen (Qumran) oder aber er war selbst des Hebräischen / Aramäischen mächtig; zumindest setzt er voraus, seine Adressaten würden ihm dieses Wissen zutrauen.

¹³⁰¹ Siehe Uebele W., Sündenfall 45, die Nennung des gerechten Noah zieht sich „durch die gesamte frühjüdische Überlieferung“; mit Verweis auf Sir 44,17; Weish 10,4,6; Jub 5,19; 10,17; aethhen 67,1; sHn 35,1; Jos. Ant. I 75,99, Philo Abr 27, Migr 125, Det 121.

¹³⁰² In Hebr 7 verweist das Verbum auf das Zeugnis der Schrift (Ps 110,4), in Hebr 10,15 auf jenes des Heiligen Geistes. Nur einmal stoßen wir im Hebr auf das Kompositum διαμαρτύρομαι: in Hebr 2,6, als Einleitung zur Zitation von Ps 8. Das Substantiv μάρτυς begegnet hingegen zweimal, in Hebr 10,28 als Verweis auf Dtn 17,6 und Num 35,30 sowie in Hebr 12,1 als Resümee zu Hebr 11. Die Adressaten des Hebr können ihrerseits Teil dieser „Wolke der Zeugen“ (νέφος μαρτύρων) werden, wenn auch sie den guten Kampf kämpfen (vgl. Hebr 12,1; siehe 1 Tim 6,12; 2 Tim 4,7), da ja auch die Alvorderen nicht ohne sie resp. uns, die wir *heute* (σήμερον) den Hebr vernehmen, ihr Ziel erreichen konnten (vgl. Hebr 11,40). Gemeinsam bilden wir das Haus Gottes, über das Jesus als Sohn gesetzt wurde. Es ist ein und derselbe Gott, der einst und jetzt seinen Plan in die Tat setzt.

¹³⁰³ Μισθαποδοσία (im Neuen Testament nur im Hebr) meint beides: *Lohn* und *Vergeltung*; siehe Hebr 2,2 (*Abndung, Bestrafung empfangen*); Hebr 10,35 (großer Lohn für Zuversicht); Hebr 11,26.

¹³⁰⁴ Vgl. Steck O.H., Israel 243: „Im Judentum der urchristlichen Zeit hingegen muß es einen Bestand von legendarischen Überlieferungen gegeben haben, die das gewaltsame Geschick einzelner alttestamentlicher Propheten berichten, ohne dafür im AT selbst einen Anhalt zu haben.“

¹³⁰⁵ Von Hebr 11,4 abgesehen finden wir das Adjektiv δίκαιος in Hebr 10,38 (Hab 2,4) und in Hebr 12,23 in seiner substantivierten Form. Hebr 12,23 ist hier besonders erhellend: Die Gemeinde des Hebr und seine weiteren Rezipienten sind zur Festversammlung der schon vollendeten Geister hinzutreten. Gerechtigkeit üben schließt uns den Himmel auf.

¹³⁰⁶ Den Begriff παιδεία selbst finden wir in Hebr 12,5.8.11.

¹³⁰⁷ Das Lexem εἰρήνη steht in Hebr 7,2; 11,31; 12,14 und 13,20: ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν (...).

¹³⁰⁸ Diese Verse Hebr 5,11-6,12 sind insofern eine Unterbrechung der Thematik, als unser Vf. ab Hebr 6,13 auf das Thema des Schwörens Gottes und die Hohepriesterschaft Jesu zurückkommt, das er mit Hebr 5,10 vorerst verlassen hatte.

Die Betrachtung beginnt insofern bei der zweiten Perikope, weil sie die Schriftbasis auch für die erste Stelle nachträgt. In Hebr 5,8f lesen wir: „Obwohl er der Sohn war (καίπερ ὢν υἱός), hat er Gehorsam (τὴν ὑπακοήν) gelernt (ἐμαθεν) durch das, was er litt (ἐπαθε); und vollendet gemacht (τελειωθείς), ist er für alle, die ihm gehorchen (τοῖς ὑπακούουσιν), der Urheber des ewigen Lebens (αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου) geworden und er wurde von Gott angeredet als Hohepriester (ἀρχιερεύς) nach der Ordnung Melchisedeks.“ Das Wort über die göttliche Paideia in Hebr 12,7-9 klingt wie eine Erklärung zu καίπερ in Hebr 5,8. Ein liebender Vater wird in der Erziehung seiner Kinder zu ihrem Besten auf Züchtigung und Strenge nicht vergessen. Auf dem Weg des Leidens wird ein Menschensohn zum Gottessohn, das Kind zum Erwachsenen.¹³⁰⁹ „Die Heilsbedeutung Christi begründet sich nicht von seiner Präexistenz her, sondern erst von dem Weg her, den er geht und der die konsequente Selbsterniedrigung notwendigerweise einschließt [siehe Hebr 2,17 ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι], auf die Gott dann mit der österlichen Erhöhung antwortet.“¹³¹⁰

Hebr 12,4-13: Die Paideia Gottes

Auch hier schöpft unser Autor aus dem reichen Schatz biblischer Worte; konkret aus dem weisheitlich-geprägten Buch der Sprichwörter (Spr 3,11f), um seinen Zuhörern in Hebr 12,4-13 die tiefere Bedeutung der Paideia / Züchtigung durch Gott zu erhellen und zu demonstrieren, warum es wichtig ist, bis ans Ende (μέχρι τέλους; Hebr 3,6.14; ἄχρι τέλους Hebr 6,11) bzw. bis aufs Blut (οὐπω μέχρις αἵματος; Hebr 12,4) der Sünde zu widerstehen.¹³¹¹ Erst unser Bestehen in der Prüfung / Versuchung trägt auch uns den Ehrentitel *Sohn Gottes* ein (vgl. Hebr 12,8).

Unter diesem Vorzeichen ist das Lexem παράκλησις in Hebr 12,5 angesichts des in Aussicht gestellten Lohnes positiv als *Ermunterung* gemeint und nicht als *Trost* oder *Ermahnung* zu verstehen.¹³¹² Die Verheißung der Gotteskindschaft ist ja in jedem Fall ein erstrebenswertes Ziel.

Wenn wir das Zitat in Hebr 12,5f mit seiner Vorlage in Spr 3,11 abgleichen, fällt auf, dass der Hebr ein Possessivpronomen μου nach Sohn ergänzt (womöglich der pointierten Umstellung im Zitat von Hab 2,3 in Hebr 10,38 geschuldet), das wir zwar nicht in der Septuaginta finden, wohl aber im hebräischen Text. Unserem Vf. geht es um jenen bestimmten Sohn Jesus, auf den er dieses Schriftwort wenden will; in ihm hat es sich in vorbildlicher Weise in zweierlei Hinsicht erfüllt: Er ist der perfekt vollendete Sohn, aber auch das Urbild jeder Nachahmung durch seine Kinder (vgl. Hebr 2,18). Auffallend ist hier das Verbum παραδέχεται¹³¹³ (empfangen, aufnehmen, annehmen) am Ende des Zitates in Hebr 12,6. Die Einheitsübersetzung liest *gern haben*, dem Vf. besser

¹³⁰⁹ Vgl. Berger K., Theologieggeschichte 435: „Dabei geht es nicht um die Heilsbedeutung des Todes, sondern um den Weg zum Himmel.“ Die Abfolge „Leiden - Herrlichkeit“ finden wir dem Christus-Titel zugeordnet in 1 Petr 1,10f; Lk 24,25f; Apg 26,22f; 1 Clem 5,4. Gräßer E., Hebr I 119: „Weil er litt, ist er mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden (V 9b; vgl. 5,9f).“ Vgl. Soden H. v., Hebr 28; Hughes P. E., Hebr 85. Für Berger K., Theologieggeschichte 667, ist die Relation zwischen Jesu Leiden und seiner Herrlichkeit entscheidend für die frühchristliche Zeiterfahrung. Vgl. ferner Trocmé E., «C'est le ciel qui est mon trône» 200.

¹³¹⁰ Walter N., Geschichte 287. Ebenso Lustig Chr., Tod 41.

¹³¹¹ Vgl. 1 Kor 11,32; Offb 3,19.

¹³¹² So manche Übersetzung schwächt die Aussage in Hebr 12,4ff ab. Die Verbindung von *Widerstand leisten bis aufs Blut* und dem Stichwort der παράκλησις führt oftmals zu jener Einschätzung über den Sitz im Leben des Hebr, die ihn als Ermahnung gegen Glaubensmüdigkeit gegen Ende des 1. Jhdts. lesen möchte. Die Verbindung von *Sünde* und *Blut* gehört im Hebr allerdings in den Kontext der rituellen Opferhandlungen, bei denen das Blut des Opfertieres gewonnen werden muss, um damit anschließend Sühne erreichen zu können. Wenn Christus sein eigenes Blut zur Sühne darbrachte, wäre anzunehmen, dass auch gleichermaßen die Söhne bis aufs Blut der Sünde Widerstand leisten müssen. Womöglich meint der Vf. an dieser Stelle: Euer Blut wurde noch nicht – ungleich jenes Jesu – durch den ewigen Vater zur Sühne eurer Sünden gefordert, während doch die Sünde, Gottes Wort zu verachten, euch immer noch herausfordert (vgl. Hebr 3f; 8). Deshalb ja bedarf es der Erinnerung an den Sinn der göttlichen Paideia.

¹³¹³ Nur hier finden wir παραδέχομαι im Hebr; vgl. Mk 4,20; Apg 16,21; 22,18; 1 Tim 5,19.

entsprechen würde allerdings: *Gott als Vater geißelt jeden Sohn* (im Sinne von *πειράζω*¹³¹⁴), *den er* (als Sohn) *annimmt*. Hebr 12,8 unterscheidet in diesem Sinne zwischen jenen, die er als seine Kinder / Söhne annimmt, und jenen, bei denen er das nicht tut.

Für Hebr 12,7 lässt nun die Einheitsübersetzung in ihrer Vorlage ein *ποῦ* vermuten, wo eigentlich *τίς* zu stehen kommt: *ποῦ γάρ ἐστιν υἱὸς* (...) anstelle *τίς γάρ ἐστιν υἱός*.¹³¹⁵ Wie in Hebr 2,5ff die Deutung des Menschensohnes aus dem Zitat Ps 8,5-7 zwischen den Menschenkindern im Allgemeinen und einem konkreten Menschensohn – Jesus – oszilliert, gibt der Vf. auch hier zu erkennen: Was zu Recht über Jesu Bewährung in Leiden zu sagen ist, gilt auch für alle anderen Menschen, die Gott als ihrem Vater auf diesem Wege nahekommen wollen.

Hebr 12,8 erinnert an die Reihe der Glaubenshéroen in Hebr 11: Ausnahmslos allen erging es so, die vollendet werden wollten; insofern müssen auch wir uns in diesen Prüfungen bewähren, um der himmlischen Festversammlung hinzugezählt werden zu dürfen. *Wäret ihr ohne Paideia* (*εἰ δὲ χωρὶς ἐστε παιδείας*), *so bliebet ihr illegitime Sprössie und nicht Kinder* (*νόθοι καὶ οὐχ υἱοὶ ἐστε*).¹³¹⁶

Für den Hebr ist es die Vollendung durch Erziehung, das standhafte Bewähren in Leiden, die den Unmündigen, den Illegitimen zum Sohn und Erben einsetzt; eine rein biologische Abstammung reicht nicht aus, um sich der Teilhabe am auserwählten Volk erfreuen zu können – das dämmerte nicht erst den Christen zu ihrer Zeit (vgl. Mt 3,9).¹³¹⁷

In Hebr 12,9 und 12,12 erinnert uns der Vf. mit seinen eigenen Worten, dass wir – wenn wir uns Gottes Züchtigung bereitwillig fügen – auch leben werden; *καὶ ζήσομεν* spannt den Bogen zurück zu Hebr 10,38 mit seinem Zitat aus Hab 2,3. War mit *ζήσεται* dort noch der Sohn gemeint, auf den er diesen biblischen Zusppruch programmatisch anwendet, so sind es hier nun alle Christgläubigen gemäß der gleichen Verheißung. Die *Paideia* Gottes zielt immer auf das Tun der Gerechtigkeit Gottes nach seinem Wort: für jedermann.¹³¹⁸

Hebr 5,11-6,12: Unmündiges Kind und feste Speise

Bereits in Hebr 5,11ff kam der Vf. auf die Themen *Unmündige* und *Unterweisung* zu sprechen; was in Hebr 12,8 schroff *νόθος* genannt wird, lautet in Hebr 5,13 auf *νήπιος* (Kleinkind, Unmündiges).¹³¹⁹ Jeder, der noch der Milch bedarf, ist der festen Nahrung nicht fähig; *Milch* bezeichnet für den Vf. die Basiskatechese des Glaubens (siehe Hebr 6,1ff), während *feste Nahrung* (ἢ *στερεὰ τροφή*; Hebr 5,12.14) seinen eigenen „christologischen Aufbaulehrgang: Jesus Hohepriester“ anvisiert.¹³²⁰ „Righteousness probably is the capacity, given through teaching, of choosing the right path within

¹³¹⁴ Das Motiv der väterlichen / göttlichen *Paideia* ist unserem Vf. wichtig, wobei *παιδεύειν* für unseren Vf. nicht ohne *πειράζειν* recht zu verstehen ist; deutlich wird das vor allem in Hebr 11,17f (Abraham, der in Gen 22 geprüft wird), aber auch in Hebr 2,18; 3,8.9; 4,15; 11,37.

¹³¹⁵ Das wäre ggf. ein Argument, auch den Textzeugen für *τίς* in Hebr 2,6 den Vorzug zu geben.

¹³¹⁶ *Nóθος* ist demnach als Gegensatzbegriff zu einem Sohn gemeint, den sein Vater vermittelt Eintragung in das Geburtenregister seiner Polis als legitimen Sohn ausweist und vor aller Welt bekennt. Moulton J. H. / Milligan G., *The Vocabulary* 428, verweist zu *νόθος* auf P Tebt II 302 Z. 24, den er um 71/72 n. Chr. ansetzt und zur Stelle mit „bastards“ übersetzt. Siehe in diesem Sinne auch Eph 6,4.

¹³¹⁷ Unser Vf. teilt diese Überzeugung mit Lk 3,8; Apg 3,25; Röm 4,16; 9,7; Gal 3,7.16.29. Vgl. dazu Backhaus K., *Paulus-Schule* 21-23.

¹³¹⁸ Siehe dazu 2 Tim 3,16.

¹³¹⁹ Ein *νήπιος* bezeichnet in den Evangelien (siehe Mt 11,25; 21,16; Lk 10,21) jene Unmündigen, die Gott zu seinem Lobe erwählt; bei Paulus sind es jene, die (noch) eines Lehrers bedürfen (dazu Röm 2,20; 1 Kor 3,1; 13,11; Gal 4,1; 4,3, Eph 4,14). Besonders lange hatte unser Vf. für eine passende Referenzstelle nicht suchen müssen; er fand sie in Ps 8,3LXX: *ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον*; just in jenem Psalm, den er in Hebr 2,6-8 durch Ps 8,5-7 referiert.

¹³²⁰ *Milch* (*γάλα*) bezeichnet die kindgerechten Anfangsbausteine des Glaubens, die feste Nahrung aber jene Fortgeschrittenenkost, die nur auf einem zuvor gelegten Fundament aufbauen kann. Jeder Teilhaber der Milch ist so unfähig des *λόγος δικαιοσύνης*, um den es dem Hebr inhaltlich geht; schließlich ist er noch Kind. Die Einheitsübersetzung liest hier in Hebr 5,13 „richtiges Reden“ anstelle „Wort der Gerechtigkeit“. Zu der *διακρίσις καλοῦ τε καὶ κακοῦ* in Hebr 5,14 passt aber gut der *λόγος δικαιοσύνης* in Hebr 5,13; Gerechtsein fußt auf der Unterscheidung der Geister (Spr 10,6ff).

the frame of the ethic of the tract on the 'Two Ways' (Did 1-6). (...) The proverbial expression employed in Hebr 5:12 seems to have been selected in order to convey the idea that teachers train believers to choose the right path."¹³²¹

In Hebr 5,12 entsteht der Eindruck, der Vf. halte seine Zuhörer für noch nicht ausreichend vorbereitet,¹³²² während sich Hebr 6,1ff (διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα) als *praeteritio* erst recht anschickt, ans „Eingemachte zu gehen“. In Hebr 6,9 betont der Vf. nämlich ausdrücklich: Bei *unseren geliebten Zuhörern* πεπείσμεθα δὲ τὰ κρείσσονα. Damit sie eben nicht *unverständlich* (wie in Hebr 5,11) *werden* (vgl. Hebr 6,12 ἵνα μὴ νωθοὶ γένησθε), müssen sie richtig angeleitet werden über *das Wort der Gerechtigkeit* (vgl. Hebr 5,13) – um sich des Rufes würdig zu erweisen, der an sie erging (vgl. Eph 4,1.13).¹³²³

Von einer um sich greifenden Glaubensmüdigkeit gepaart mit einem drohenden Rückfall in einst überwundene Verhaltens- und Glaubensmuster muss an dieser Stelle nicht zwingend ausgegangen werden. „What I suggest is that the issue was not one of return, but rather that it was not as clear to the members of the community as it was to the author that there was such a great difference between being part of this Jewish community of Jesus-believers and the neighbouring Jewish one where Jesus was not believed in.“¹³²⁴

¹³²¹ Falcetta A., Teachers 238.

¹³²² Wobei das *πάλιν* hier auf die Glaubensmüdigkeit bzw. den drohenden Abfall der Hebr-Gemeinde gedeutet wird; es wäre aber ebenso denkbar, es auf die *Re-lecture* der Schriften zu deuten, die den Christen durch die Auferweckung Christi abverlangt ist. Hebr 5,12 *πάλιν* *χρεῖαν* *ἔχετε* *τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*: Im Sinne von: Wiederum habt ihr jemanden nötig, der euch *das Wort Gottes von Anfang an durchbuchstabiert*. Siehe dazu Gal 4,3.9; Kol 2,8.20

¹³²³ Soll es wirklich nur Zufall sein, dass der anschließende Vers Eph 4,14 von unmündigen Kindern (*νήπιοι*; siehe Hebr 5,13) spricht, die sich leicht vom Widerstreit der Meinungen (siehe Hebr 13,9; verweist auf Hebr 9,10) verwirren lassen? Siehe ferner Mt 11,25; 21,16; Lk 10,21; Röm 2,20; 1 Kor 3,1; 13,11; Gal 4,1.3.

¹³²⁴ Wessbrandt M., Covenant 263. Ferner ebd. 267, und Falcetta A., Teachers 243.

Zur Wertschätzung Jesu

Gott gibt sich in Zeit und Raum den Menschen zu erkennen; wer auf seine Stimme hört und ihr vertraut, erkennt seine Handschrift allem oberflächlichen Augenschein zum Trotz selbst unter den widrigsten Umständen. Insofern entspricht der Zweifel der Wüstengeneration dem Suchen der ersten Christen nach adäquaten Antworten auf die Schande des Kreuzes in den zuhandenen heiligen Schriften. Aus ihnen muss die Auferstehung Jesu erklärt werden können, wenn sie vor dem Forum des Volkes wie der Umwelt als glaubhaft gelten soll.

Unserem Vf. sind – wie seinen neutestamentlichen Kollegen – die wichtigsten und am meisten bedrängenden Fakten aus dem Leben Jesu wohl vertraut. Anders als die Evangelisten strebt er nicht danach, sie als historisierende Biografie des Mannes aus Nazaret zu Papier zu bringen, sondern sie einer christologischen Interpretation unter biblischen Vorzeichen zu unterziehen. Für ihn wie für den Jüngerkreis der ersten Stunde gilt Jesus als Prophet, als alle bisherigen überragender Prophet. In seinem Wirken erfüllen sich die alten Verheißungen gemäß der eidlichen Selbstverpflichtungen Gottes; in seiner Rechtfertigung erreicht die Heilsgeschichte ihren Höhepunkt und auch ihr Ende. Daraus ergibt sich die Aufgabe, die Bedeutung des bisherigen Gesetzes für die Gemeinde neu zu definieren.¹³²⁵ Was noch aussteht – auch hier trifft sich der Hebr mit dem Zeugnis der Evangelisten –, ist das finale Gericht Gottes (vgl. Hebr 1,13; 10,25).

Es ist die durch den ersten Menschen in die Welt eingedrungene Sünde – das Aufbegehren gegen Gottes Gebot und Wort –, die den Menschen seiner ursprünglichen Herrlichkeit entfremdet und dem Joch des Todes unterwirft. Soll der Urzustand am Ende wiederhergestellt werden, so muss auch die Sünde zur Gänze und effizient gereinigt werden; denn nur der Reine besteht vor Gottes Thron.

Die biblischen Motive und Metaphern, derer sich der Hebr für seine Christologie bedient, sind die weisheitlich geprägten Vorbilder im Glauben wie Hiob und die *Wolke der Zeugen* in Hebr 11; vor allem aber Abraham, der den ganzen Hebr hindurch eine tragende Rolle einnimmt. Seine Bewährung in der größten Not – der Darbringung seines Sohnes, der Aqedat Jitzhaq in Gen 22 – blieb gerade auch unserem Autor nicht verborgen, stiftet sie doch im stellvertretend für den Sohn dargebrachten Widder den Kult auf dem Hügel Morija, den abzulösen seinerseits ein neuer Sohn – Jesus – in die Welt gesandt wurde (vgl. Hebr 2,14ff; Hebr 10,5ff).

Wer sich vor Gott bewähren will, muss sein Wort hören und seinen Willen tun; dem entspricht die Definition von *Gerechtigkeit lieben* und *Gesetzlosigkeit hassen* (vgl. Hebr 1,9). Von Gott gesandte Versuchungen dienen der Erziehung des Menschen; auf dem Weg des Leidens kann er reifen und sein Potenzial bis hin zur Heiligkeit begründen. Bleibt der Erprobte standhaft bis ans Ende, ja bis zum Blut (vgl. Hebr 12,4), verleiht ihm Gott die Würde als Sohn und Tochter, deren Vorbild anderen dienen und deren Verdienste allen zugutekommen können, die sich vertrauensvoll danach ausstrecken. Das Blut der Martyrer hat deshalb sündentilgende Wirkung, weil es unschuldig dargebracht worden war, der Ankläger der Menschen (der Teufel) also keine Berechtigung hatte, ihr Leben einzufordern. Auf diesem Hintergrund erkennt schon die frühe Kirche in Jesus das unschuldige Lamm, das zur Sühne der Sünden in die Welt kam (vgl. Joh 1,29); nicht zuletzt, weil Jesu Passion zu Pessach stattfindet und womöglich auch mit dem Schlachten der Lämmer koinzidiert.

Unser Vf. entschärft so das Skandalon des Kreuzes Jesu, das Juden wie Heiden gleichermaßen verstört.¹³²⁶ Wenn Jesu Sterben Gottes Heilsabsicht entsprach, dann mutiert es zu einem würdigen

¹³²⁵ Dunn J. D. G., Partings 200, meint: „At this stage the conflict was almost wholly over the law, not christology.“

¹³²⁶ Vgl. Riggensbach E., Hebr 42: „Was den Lesern an der Person Jesu so anstößig ist, seine menschliche Niedrigkeit und sein Todesleiden, muß das Befremdliche für sie verlieren, wenn sie erwägen, daß dies die unumgängliche Voraussetzung für die Herrlichkeit und Würde ist, in welcher sich Jesus nunmehr befindet.“

Werkzeug des göttlichen Willens, dessen wir uns gewiss nicht zu schämen brauchen. Was den Menschen als Torheit erscheinen mag, zeugt von der tiefen Weisheit Gottes.

Jesu Sterben am Kreuz versteht unser Vf. in den Kategorien der Opferdarbringung als einen *ersten, vorbereitenden Akt*,¹³²⁷ der zur Gewinnung des Blutes zwingend nötig war, um so nicht nur Sünden reinigen, sondern auch die Neue Diatheke aufrichten zu können.¹³²⁸ Seine Menschwerdung war die Voraussetzung für seine Teilhabe an dieser Kontingenz des Menschengeschlechts, um sich als solidarisch und barmherzig zu erweisen.¹³²⁹ Den tatsächlich ausschlaggebenden Akt der Sühne vollzieht der Sohn als Hohepriester im Himmel selbst.¹³³⁰ „Vor allem aber löste sich vom Standpunkt der Menschensohndogmatik auch das die Seelen der Jünger so schwer belastende Rätsel des Kreuzestodes Jesu. Man schaute nun tief in die wundersamen Fügungen Gottes hinein. Man erkannte: Leiden und Tod waren der einzig mögliche Weg, auf dem Jesus von Nazaret zur höheren Daseinsweise des Menschensohnes eingehen mußte. Das Kreuz wurde zur Brücke, welche die Niedrigkeit Jesu von Nazareth mit der himmlischen Herrlichkeit des Menschensohnes verbindet. Die innere Erregung, die sich der Seele der Jünger bemächtigte, als diese Wahrheit ihnen aufging, zittert noch deutlich nach in den dreimal wiederholten Leidensweissagungen, welche das Markusevangelium wie mit feierlichen Glockenschlägen durchtönen: Der Menschensohn muß leiden und sterben und am dritten Tage auferstehen.“¹³³¹

¹³²⁷ Vgl. Schröger F., Schriftausleger 238: „Der Kreuzestod ist demnach der erste Akt, entsprechend dem, was beim alttestamentlichen Versöhnungsoffer im Vorhof geschah, und im zweiten Akt mußte er sein Blut (=sein in den Tod gegebenes Leben) darbringen im himmlischen Allerheiligsten; erst damit war die Selbstdarbringung Christi wirklich vollendet.“ Lohse, Märtyrer 179, ungenau: „Nicht im himmlischen Heiligtum also bringt Christus sich selbst zum Opfer dar, sondern auf Erden, am Kreuz. Aber wie der irdische Hohepriester nach vollzogener Darbringung der Opfer in das Allerheiligste eintritt, so starb Christus als das Sühnopfer, um dann als der Hohepriester zum himmlischen Heiligtum aufzufahren. Mit seinem Opfertode tritt also Christus sein hohepriesterliches Amt an.“ Ähnlich auch Gräßer E., Jesus 70 Anm. 22. Schon Käsemann E., Gottesvolk 148: „Vorbedingung des Ganzen“. Ebd. 150: „Mit anderen Worten, Golgotha wird von Hebr gar nicht mehr als ein zutiefst irdisches Faktum, sondern als Beginn der Himmelfahrt Jesu gewertet. Nur deshalb ist der Opfertod bereits Bestandteil des himmlischen Hohenpriestertums.“ Rowland C., Open Heaven 113: Jesu Erhöhung wäre dem Hebr „a direct result of the sacrificial death of Jesus“. Ferner Schierse F. J., Hebr 30: „Sein Weg zum Kreuzestod, durch den er ‚Reinigung von den Sünden geschaffen‘, erscheint wie das feierliche Schreiten des himmlischen Hohenpriesters zum Throne Gottes.“

¹³²⁸ Vgl. Casey M., Jewish Prophet 110f: „Jesus had already portrayed his death as a kind of sacrifice, and Jewish sacrifices frequently symbolized the removal of sin or impurity. In the earliest period, such a development was functional because it helped Jesus’ death to be seen as necessary.“

¹³²⁹ Vgl. Gräßer E., Heilsbedeutung 177: „Begibt sich der himmlische Anthropos in die δουλεία irdischen Daseins, so bedeutet das als solches Befreiung aus der Knechtschaft. (...) Des Erlösers Teilhabe am Schicksal von Welt und Mensch ist des Todes Tod.“ Siehe Barn 5,6f. Vgl. Justin Apol 63,13.

¹³³⁰ Sühne wirkt ausschließlich die Applikation des Blutes an den Hörnern des Altares, vgl. Yerkes R. K., Sacrifice 85. Vgl. Braun H., Hebr 71: „Jesu Eintritt in das himmlische Heiligtum als das für den Hb entscheidende Heilsereignis.“ Die richtige Zuordnung dieser beiden Heilsetappen [Sterben und Erhöhung] scheint vielen schwierig; vgl. Hebr 1,3cd; 8,1f; 9,11. Vgl. Schunack G., Hebr 25: „schon der Tod Jesu [ist] hohepriesterliches Werk“; ähnlich Gräßer E., Hebr I 65: „das Werk des am himmlischen Heiligtum und dem wahrhaften Zelt Dienenden (8,2)“. Braun H., Hebr 29, stellt die beiden Möglichkeiten nebeneinander: „im Nacheinander hier wie in 10,12 12,2, ja im zeitlichen Ineinander 9,12 10,20.“

¹³³¹ Bousset W., Kyrios Christos 19.

Jesus von Nazaret als der Messias Gottes im Hebr

Das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als dem Messias Gottes, als dem Sohn Gottes, als erhöht zur Rechten des Vaters, als mit göttlichen Attributierungen ausgerüstet, ist kein abschließendes Phänomen eines Erkenntnisprozesses der Jüngerinnen und Jünger, die sich erst langsam und über Jahrzehnte zur Einsicht hocharbeiten müssten: *Dieser hier war Gottes Sohn* (vgl. Mk 15,39). Diese Überzeugung griff sehr schnell, „explosionsartig“¹³³² Raum, „at a remarkably early point“¹³³³.

„Die Konsequenz daraus lautet, dass man auch in dieser Frühzeit keine unmittelbaren, massiven paganen Einflüsse annehmen kann, wie es in der ersten Entdeckerfreude der religionsgeschichtlichen Schule geschah. Die Vorstellung von der Sendung des Sohnes stammt nicht aus einem – in Wirklichkeit nie existierenden – vorchristlichen gnostischen Mythos, sondern hat ihre Wurzeln in der jüdischen Weisheitsspekulation, das Bekenntnis ist keine Anleihe beim Attis-, Serapis- oder Isis-Kult, sondern eine notwendige Konsequenz der Erhöhungschristologie, bei der vor allem Ps 110,1 eine Rolle spielte; eine Vorstufe bildete die jerusalemische «maranatha»-Formel, in der der Erhöhte um seine baldige Parusie gebeten wurde.“¹³³⁴ Von Anfang an versammelt sich die neue Ekklesia im Namen Jesu, tauft in seinem Namen, ruft ihn im Gebet und für Heilungen an; sie nennt ihn vermittels biblischer Akklamationen *Kyrios*, *Sohn*, ja mancherorts sogar *Gott* (siehe Hebr 1,8).

1. *Christen* hatten über diesen *Christus Jesus* etwas derart Spezifisches zu sagen, dass es sowohl zu ihrem namensgebenden Alleinstellungsmerkmal innerhalb ihrer jüdischen Herkunftsgesellschaft werden als auch sie in einem paganen Umfeld eindeutig identifizieren konnte.¹³³⁵ Aus Apg 11,26 wissen wir, dass diese Bezeichnung in Antiochien geprägt wurde;¹³³⁶ in einer Gemeinde also, die sich bereits vor und ohne das Zutun des Paulus fest etabliert hatte und gewöhnlich mit dem Wirken der „Hellenisten“ in Verbindung gebracht wird.¹³³⁷

Seinen für ihn spezifischen Messiasstypus deduziert der Vf. des Hebr aus längst zuhandenen, „buntscheckigen und mannigfachen“¹³³⁸ biblischen Motiven sowie aufbauend auf der auch bei

¹³³² Dazu Hurtado L. W., Lord 653: „erupted, volcano-like.“

¹³³³ Hurtado L. W., Lord 79. Vgl. ebd. 178: „strongly messianic interpretation of Jesus in earliest christianity.“

¹³³⁴ Hengel M., Chronologie 60f. Vgl. Casey M., Jewish Prophet 110f. Der Ruf *Maranatha* war zur Zeit seiner Niederschrift in 1 Kor 16,22 so gebräuchlich, geläufig und verständlich, dass Paulus ihn in seinem aramäischen Original ohne weitere Erklärung sogar seinem Adressatenkreis in einer Stadt wie Korinth erstaunlicher Weise bereits in Erinnerung rufen konnte; vgl. Hurtado L. W., Lord 109f.112.183. Bousset W., *Kyrios Christos* 87, schreibt zur Wendung *Maranatha* in 1 Kor 16,22: „Die eschatologische Stimmung der Urgemeinde, die Sehnsucht nach dem Herrn, der kommen soll, brach sich in solchen ekstatischen Rufen gewaltsam Bahn.“ Ferner Theißen G. / Merz A., Lehrbuch 485: „Die Erhaltung einer aramäischen Formel in griechischen Texten [1 Kor 16,22; Did 10,6] weist auf das hohe Alter dieses Rufs.“

¹³³⁵ Vgl. Schille G., Hymnen 51: „Auch darf man erwägen, ob hinter der alten Bezeichnung der Gemeindeglieder als ‚Christianoi‘ die Beobachtung steht, daß diese in seinerzeit ungewohnter Weise vom Messias redeten.“

¹³³⁶ Mit Riesner R., Zwischen Tempel und Obergemach 75, ist zu vermuten, dass die Bezeichnung der frühen Kirche als (neuer) *Weg* nicht erst lukanisch, sondern älteren Ursprungs ist; er erinnert zudem an 1QS 9,17f; 1QM 14,7; CD 1,13 u. a.

¹³³⁷ Vgl. Chadwick H., Antike Schriftauslegung 28: „Der Name ‚Christ‘ war keine Selbstbezeichnung, sondern wurde zuerst von außenstehenden Beobachtern in Antiochien angewandt (Apg 11,26). Seine Verbreitung setzt voraus, daß diese Gemeinschaft von Jesus-Jüngern zum Messias-Titel für ihren Meister viel zu sagen hatte. ‚Gottes Gesalbter‘ war innerhalb der jüdischen Tradition kein eindeutiges Konzept. In der Kirche wurde der alten Formel durch die Applikation auf Jesus ein neuer Inhalt verliehen, und für die neutestamentliche Exegese der Schriften, die bereits ein so früher Autor wie Paulus für das ‚Alte Testament‘ (vgl. 2Kor 3,14) halten konnte, war es eines der wichtigsten Anliegen, für den Herrn messianische Stellung nachzuweisen.“

¹³³⁸ Dazu Theißen G. / Merz A., Lehrbuch 467: „Es gab nicht *das* Judentum und seine Messiaserwartung, es gab viele Judentümer mit verschiedenen eschatologischen und messianischen Erwartungen!“ Heute wissen wir, dass es ein fertiges Messias-Konzept nicht gab (so schon Bousset W., *Kyrios Christos* 1), wohl aber einzelne Aspekte, die in ihrer Zusammenschau das faktische Auftreten eines Menschen mit einem Mehr oder Weniger an Wahrscheinlichkeit ausrüsten, er könne nun der Erwartete sein.

anderen frühkirchlichen Autoren präsentieren heilsgeschichtlichen Grundsatzentscheidung, dass das Wort der Propheten und Psalmen die Relevanz des Gesetzes überwiegen.¹³³⁹ Die Propheten sind universalistischer als das partikulare Gesetz und sie üben Kritik an den bisherigen Verhältnissen; damit sind sie nicht zuletzt durch die Ansage eines Neuen Bundes, der die Grenzen Israels auf alle Völker weitet, geeigneter für die Heidenmission, während die Synagoge am Gesetz festhält.¹³⁴⁰ Für 2 Kor 3,13ff ist es ein Schleier (κάλυμα), der bis dato auf den Büchern Mose lag; für unseren Autor zeigt uns das Gesetz bloß einen Schatten (σκιά) des Wahren (vgl. Hebr 8,5; 10,1; ferner Mt 13,35 / Ps 78,2). Das Gesetz hatte demnach seine Zeit und Funktion, die es auch nach dem Erscheinen des Sohnes weder verliert noch kleinredet; *Gesetz und Propheten* erklären den Christen in ihrer Zusammenschau den Christus Gottes.¹³⁴¹

Es ist die Erfahrung des österlich Auferstandenen, die den Gläubigen zu einer Neuevaluierung seiner bisherigen Interpretationen der alttestamentlichen Verheißungen geradezu nötigt. Aus dieser Messiasgestalt, für die vor allem des Autors eigene Exegese von Ps 8,5-7 in Hebr 2,6-8 entscheidend ist, schöpft für den Hebr auch das Bekenntnis zu Jesus als dem Hohepriester einer neuen Kultordnung auf Basis der alten Verheißung Jer 31,31-34.

2. Das Osterereignis veranlasst das forschende *Nach-Denken* der alttestamentlichen Schriften des Hebr; er entwickelt aus den zuhandenen Schriftzeugen einen Messianismus, der die bekannten Aspekte (etwa priesterliche, königliche, prophetische wie auch des Sohnes Erhöhung kraft seiner Auferweckung und Schöpfungsmittlerschaft qua seiner Präexistenz) neu verknüpft.¹³⁴² „(...) it has well been observed that in these opening verses of the epistle [Hebr 1,1-4] we have the Son set before us in the threefold character of his messianic office: (1) as the *Prophet* through whom God's final word has been spoken to us; (2) as the *Priest* who made purifications for our sins; and (3) as the *King* who is enthroned at the right hand of the Majesty on high.“¹³⁴³ Für den prophetischen Charakter des Sohnes hatten wir Hebr 1,1.2a benannt, wo der Vf. gleich zu Beginn die Zusammengehörigkeit von Propheten und Sohn in der Identität des durch sie sprechenden Gottes benannt hat. Als *Apostel* (vgl. Hebr 3,1) ist er ein Gesandter Gottes wie einst sie, als Sohn aber bildet er gleichzeitig ihren Abschluss und bringt die Heilsgeschichte an ihr erfüllendes Ende; in

¹³³⁹ Cullmann O., Christus und die Zeit 96, spricht von einer „prophetisch geschauten Geschichte“. Ebenso Hengel M., Judentum und Hellenismus 375: Der *neue* Glaube der Christen, *Jesus ist der Messias, der Herr, der Christus Gottes*, der die junge Kirche von Israel scheidet, fußt auf dem „Anspruch, die von ihnen entschlüsselten Prophetenworte besser zu verstehen als ihre Urheber selbst, denn die endzeitliche, der Erfüllung nahe Gegenwart setzte sie in die Lage, deren Schriften in ihrem tieferen Sinn richtig auszudeuten.“ Ferner Bauckham R., The Throne of God 62: Theologie betreiben bedeutet in der Zeit des Zweiten Tempels vor allem Schriftauslegung. Vgl. ebd. 226: Die Schriften sind „standard source“ der Theologen.

¹³⁴⁰ Vgl. Chadwick H., Antike Schriftauslegung 29: „Für die Kirche boten die Propheten mit ihrer universalistischen Vision einer auf die heidnische Welt gerichteten Mission Israels den Interpretationsschlüssel für das anscheinend engere und stärker partikulare Gesetz. Für die Synagoge kam das Gesetz an erster Stelle, die Propheten waren ihm untergeordnet.“ Unser Vf. sieht das in frühchristlichem Konsens umgekehrt.

¹³⁴¹ Siehe Zenger E., Jesus 53: „Die Hoffnung auf ihn als den Messias, der das Ende dieser Erdenzeit signalisiert oder gar herbeiführt, ist nicht mehr eigentlich alttestamentlich: Die Messiasgestalt ist vielmehr eine um die Zeitenwende im ‚nach-alttestamentlichen‘ Judentum und im urchristlichen Judentum aufgebrochene Aktualisierung und personhafte Engführung der alttestamentlichen Heilshoffnungen, die wir bisher meditiert haben.“ In gewisser Weise erinnert das an die Stelle Lk 24,27, wo der Auferstandene selbst den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus *ausgehend von Mose und allen Propheten darlegt, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht*.

¹³⁴² Vgl. Walter N., Geschichte 281: „Man muß sich immer wieder klarmachen, wie überraschend es ist, daß binnen 20 oder 30 Jahren auf Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten, also auf einen realen Menschen, der in unmittelbarer Vergangenheit gelebt hatte und gestorben war und für dessen irdisches Leben in jenen ersten Jahrzehnten noch genug Zeugen lebten, die Aussage von seiner ‚persönlichen‘ Präexistenz projiziert wurde, jedenfalls so schnell, daß sie für Paulus schon eine ganz geläufige Anschauung war. Erstaunlich ist nicht nur die Schnelligkeit dieser Entwicklung, sondern auch die Tatsache, daß dafür kein wirklich adäquates Muster bereitlag, in das nur noch der Name Jesu aus Nazaret hätte eingepasst werden müssen.“

¹³⁴³ Hughes P. E., Hebr 49.

dieser Qualität überragt er selbst Mose, dessen eigene Prophezeiung in Dtn 18,15 ausgesprochen wertvolle Dienste für die frühkirchliche Theo- und Christologie liefert.

Priesterliches Tun in der Reinigung der Sünden geht den königlichen Motiven voraus (vgl. Hebr 1,3ff) und beschließt ebenso die Perikope in Hebr 2,17f. Des Sohnes Sitzen zur Rechten der Majestät in den Höhen in Hebr 1,3 verbindet sich mit Ps 109,1,LXX in Hebr 1,13 und den Königspsalmen dazwischen; auch Jesu Krönung mit Herrlichkeit und Ehre in Hebr 2,9 gehört (wie wir gesehen haben) in diesen Kontext.¹³⁴⁴ Es sind allesamt messianische Metaphern, die in der Erscheinung des Sohnes am Ende der Tage auch einen neuen Äon und eine neue Oikoumene ankündigen.¹³⁴⁵ Wie der Sohn Propheten, Engel und alle bisherigen Könige und Priester übertrifft, so gelten auch diese Attributierungen für ihn in einem neuen, qualitativ noch nie erreichten Sinn.¹³⁴⁶

3. Allen dreien – Propheten¹³⁴⁷ wie Priestern¹³⁴⁸ wie Königen¹³⁴⁹ – eignet nach biblischem Zeugnis eine *Salbung* zu deren Einsetzung / Bestätigung.¹³⁵⁰ Für den Hebr bemüht unser Vf. Ps 44,7fLXX in Hebr 1,8f: Weil der Sohn Gerechtigkeit liebte und Gesetzlosigkeit hasste, διὰ τοῦτο wurde er mit dem Öl der Freude gesalbt und vor seinen Genossen ausgezeichnet.¹³⁵¹ Die Salbung macht ihn zum „Sohn im Hause Gottes“, in dem Mose die Rolle des Verwalters zukommt. Mit diesem durch Gott selbst vollzogenen Akt der Salbung des Sohnes wurde dieser zu *dem Gesalbten* – Christus – schlechthin;¹³⁵² die Salbung selbst präzisiert unser Text auf dem Boden von Ps 8,5-7LXX als *Krönung mit Herrlichkeit* und Ehre in Hebr 2,9, die den Menschensohn Jesus nicht nur zum Sohn Gottes erhöht, sondern auch in die Nähe der Herrlichkeit Adams rückt, die durch die Sünde

¹³⁴⁴ In 1 Clem 61,2 dienen „Herrlichkeit und Ehre“ zur Umschreibung der Machtposition von Herrschern und Vorgesetzten (vgl. 1 Clem 60,4) gegenüber anderen Menschen, die ihnen nach- und untergeordnet sind. Dieser Sonderstatus wird in 1 Clem als „Königsgewalt durch Gottes Macht“ beschrieben; wie in Hebr führt auch in 1 Clem 61,3 die Deutung weiter in Richtung des Hohenpriester-Titels (vgl. 2,17). Mit Weiß H.-F., Hebr 199 Anm. 21; Conzelmann H., Art. χάρις κτλ. (ThWNT IX) 389 Anm. 214; Schunack G., Hebr 34; Ellingworth P., Hebr 155; gegen u. a. Vanhoye A., Situation 290; Gräßer E., Hebr I 119 Anm. 49; Braun H., Hebr 54; Lane W. L., Hebr 49; Strathmann H., Hebr 85; Spicq C., Hebr II 33.

¹³⁴⁵ Siehe dazu Schreiber St., Anfänge 30: „Ein Grundgerüst, das den verschiedenen Messias-Konzeptionen zu Grunde liegt, lässt sich in einigen Motiven zusammenfassen: • Der Messias wird als königliche Herrschergestalt im politisch-nationalen Raum der Geschichte zum Heil Israels zukünftig bzw. apokalyptisch-endzeitlich erwartet. • Er wirkt als Repräsentant Gottes, der von Gott als alleinigem universalen König erwählt und mit Vollmacht begabt wird. Seine Funktion besteht darin, Gottes Königsherrschaft und Gerechtigkeit umzusetzen. Als Repräsentant partizipiert er dabei an Gottes Macht und an Gottes Eigenschaften wie Heiligkeit, Weisheit und vor allem Gerechtigkeit. (...) • Die Messiaserwartung besitzt eine wesentliche heilsgeschichtliche Dimension, indem sie die Erfüllung biblischer Verheißungen einer heilvollen Königsherrschaft für Israel innerhalb der Geschichte erhofft. • Auf der Basis seiner einzigartigen Gottesbeziehung kann der Messias eine Friedensherrschaft zugunsten Israels aufrichten, die als ideales Gegenbild zu den aktuellen sozial-politischen Verhältnissen unter den Hasmonäern bzw. dem Imperium Romanum fungiert.“

¹³⁴⁶ Für Guthrie D., Hebr 76, ist der König im Alten Testament Gott lediglich „in a restricted sense“.

¹³⁴⁷ Siehe 1 Kön 19,16; ferner Ps 105,15.

¹³⁴⁸ Siehe Lev 4,3.5.16; Ex 29; 30,30; 1 Chr 29,22; Sir 45,15; Dan 9,25f; 2 Makk 1,10.

¹³⁴⁹ Siehe 1 Sam 10,1; 12,3.5; Ps 2,2; 18,51.

¹³⁵⁰ Vgl. Theißen G., / Merz A., Lehrbuch 463.

¹³⁵¹ Dazu Berger K., Hintergrund 400: „Die Christos-Aussagen des NT lassen sich demnach weitgehend einer bestimmten jüdischen Tradition über den Gesalbten zuordnen: Der Christos ist der mit heiligem Geist gesalbte endzeitliche Prophet. Salbung bedeutet Besitz der legitimen Lehre (Erkenntnis Gottes und Gebote); auch die Salbung des Hohenpriesters [vgl. Lev 4,3.5] wird als Empfang und Weitergabe von Lehre verstanden. Trägerkreis dieser Auffassungen sind prophetisch-levitische Gesetzeslehrer.“ Dazu Charlesworth J. H., Jewish Messianology 228: Der Gesalbte, der Mashiah „was almost always either a king or a high priest, although he was on occasion a prophet“.

¹³⁵² Siehe Chadwick H., Antike Schriftauslegung 28: „In der Kirche wurde der alten Formel durch die Applikation auf Jesus ein neuer Inhalt verliehen, und für die neutestamentliche Exegese der Schriften, die bereits ein so früher Autor wie Paulus für das ‚Alte Testament‘ (vgl. 2Kor 3,14) halten konnte, war es eines der wichtigsten Anliegen, für den Herrn messianische Stellung nachzuweisen.“

verloren ging und den Menschen sterblich werden ließ, nun aber in Jesu Reinigung derselben den Menschen wieder ins himmlische Land und die Lebensgemeinschaft mit Gott zurückführt.¹³⁵³

Hebr 1,3 rückte diese *Reinigung der Sünden* durch den Sohn in die Nähe der Gestalt des unschuldig leidenden gerechten Hiob; hier stoßen wir auf eine Verbindung zwischen des Teufels Neid auf des Menschen Gottesnähe und Gottes Auferlegung von Prüfungen zu deren Bewährung; das Paideia-Motiv aus Hebr 12,4ff klingt hier ebenso an wie in Hebr 2,16-18 in der Figur Abrahams und seines Nachkommens.¹³⁵⁴ In Hebr 2,14 wird just der *Diabolos* als der Machthaber des Todes vorgestellt, den Jesu unschuldiges Opfer in seiner Gefährlichkeit restlos nichtete.

Das Stichwort Gerechtigkeit in Hebr 1,9 ruft in Hebr 10,38 die Verheißung aus Hab 2,3 auf den Plan; das Versprechen Gottes, *dass sein Gerechter leben werde*. Hab 2,3 wird so auch im Hebr zum Schriftbeleg für die Auferweckung Jesu aus den Toten, wie sie es auch bei Paulus in Röm 1,17 und Gal 3,11 tut.¹³⁵⁵

4. Als solch Messias Gottes bekennt ihn die Gemeinde der Christen als zu Gott erhoben und an seiner Seite Platz nehmend (vgl. Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,21) oder aber stehend (Apg 7,55). Für sein Wirken danken die Gläubigen Gott als seinem Vater, der die Initiative zu diesem Geschehen setzte; durch den Lobpreis ihrer Lippen (vgl. Hebr 13,15), die Gott Lieder des Dankes dafür singen (vgl. Hebr 2,12), dass nunmehr die Bresche geschlagen und der Zugang ins Allerheiligste durch den Vorhang hindurch allen in seinem Blut Gereinigten offensteht (vgl. Hebr 6,20). Diesen *Eisodos ins Himmlische* zeichnet der Vf. als komplementär zum *Exodus aus der Sklaverei* und Fremde der altvorderen Glaubensväter, die in ihren irdischen Behausungen bislang nicht heimisch werden konnten.

5. Ein Großteil der Zeitgenossen Jesu kann diese Schlussfolgerungen seiner Anhänger weder nachvollziehen noch mittragen; die Gemeinde der Christgläubigen bleibt in der Minderzahl mit ihrer Relecture der Schriften und deren Interpretation. Hatte sich der Vater in Jesus zu erkennen gegeben? Wenn ja, in welchem Sinne und Ausmaß? Konnte er zu Recht Sohn Gottes und Messias genannt werden? Wo lag die Grenze zwischen bislang biblisch denkbarer Annäherung eines Sohnes an Gott und wo wurde sie für das Empfinden der Rechtgläubigen der Zeit überschritten?¹³⁵⁶ Hebr 6,1-3 lässt keinen Zweifel daran, dass die theologischen Grundbegriffe des Hebr und seiner

¹³⁵³ Siehe dazu Meeks W. A., *The First Urban Christians* 188: „mortality is perceived as unnatural.“ Vanhoye A., Situation 352, der Tod bedeutet in religiöser Hinsicht die „rupture avec Dieu (Gn 2,17; 3,19; Rm 5,12).“ Im Bereich des Todes ist kein Kontakt mit Gott möglich, vgl. Ps 115,17; 6,6; 30,10; 88,12-13; Sir 17,27f; Jes 38,18f; Num 19,13. Siehe andererseits zur Auferstehungshoffnung im Alten Testament 2 Makk 7,9; Dan 12,2; Weish 3,4; 5,15.

¹³⁵⁴ Vgl. Lohse E., *Märtyrer* 102f: „Das besondere Verdienst Abrahams besteht darin, daß er Gott glaubte und dass ihm dieser Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Gen 15,6 und Hab 2,4 sind dafür der wiederkehrende Schriftbeweis. Im Judentum gilt auch der Glaube als ein Verdienst – und zwar als ein hervorragendes.“ Siehe Hebr 10,38, das Hab 2,4 zitiert und die Exempla in Hebr 11, die allesamt mit einem deklamatorischen *πιστεῖ* anheben. Abraham und Sara wird der längste Lobpreis zuteil; *sie* ist es – nicht Abraham –, die *πιστεῖ* die Kraft zur *Legung einer Nachkommenschaft aufbietet* (vgl. Hebr 11,11f). Abrahams Beitrag (Neueinsatz in Hebr 11,17) ist seine standhafte Bewährung in der ihm auferlegten Opferung Isaaks. Für Philo ist Isaak die Verkörperung vollendeter Tugend (etwa in *Som* I 25); ja sogar *Sohn Gottes* (in *Mut* 23,131) und präexistent (in *All* I 85ff). Siehe ferner Abr 32-36; *Imm* 4; *Fug* 166ff. In *Quaest* in Gen 3,60 wird Isaak interessanterweise auch mit der *zukünftigen Welt* verbunden, der Aussage in Hebr 1,6 und Hebr 2,5 nicht unähnlich. Und noch in einem weiteren Punkt finden wir eine Parallele; Swetnam J., *Jesus and Isaac* 111: „Philo sees in the birth of Isaac a new epoch, for Isaac is the inheritor of the covenant with God: his birth heralds another type of life.“ Ferner Kundert L., *Die Opferung/Bindung Isaaks* I 106.

¹³⁵⁵ In Röm 10,16-21 finden wir wie auch in Hebr 2,13 ein Zitat aus Jesaja, die Erinnerung an die bisherigen Boten Gottes (vgl. Hebr 1,1) und mit Mose die Erinnerung an den Exodus (vgl. Hebr 2,10; Hebr 3,4) und die Gabe des Gesetzes (vgl. Hebr 2,2; 10,1).

¹³⁵⁶ Vgl. Hurtado L. W., *Lord* 29: „(...) and the chief characteristic of Jewish religion in this period was its defiantly monotheistic stance.“

Adressaten jene der jüdischen Gemeinde sind. Ihr Glaubenskonzept ist theozentrisch,¹³⁵⁷ aber auf dem Hintergrund des Geschehenen neu formuliert, christologisch ausgerichtet.

Rasch kommt es zu Konflikten, die auch in der Verfolgung durch Paulus ihren Niederschlag finden. Die Wege zwischen einem *mainstream-judaism* und einer noch als Sekte innerhalb des Spektrums der Judaismen der Zeit wahrnehmbaren kleinen Gruppierung beginnen sich rasch entlang der Bruchlinien der sich ausformulierenden Christologie zu trennen (vgl. Joh 9,22; 12,42).¹³⁵⁸ Die Heftigkeit seiner bis nach Damaskus reichenden Reaktion (Apg 9,2; 22,5) eines Paulus illustriert, wie gravierend die Relecture der heiligen Schriften Israels wahrgenommen wurde.¹³⁵⁹ Die einen verneinen, Gott durch zelotischen Eifer einen Dienst zu erweisen (vgl. Joh 16,2), während die anderen für sich in Anspruch nehmen, die eigentlichen Kinder Abrahams, das *wahre Israel* zu sein (vgl. Joh 9,22; Apg 24,14). Hatte Gott nicht eben diesem „Vater im Glauben“ reiche Nachkommenschaft mittels Eid zugesagt, so zahlreich wie die Sterne am Himmel (Gen 22,17)? In Christus und seinen Kindern erfüllt sich diese Verheißung (vgl. Lk 1,67ff; Röm 4,12f; Gal 3,6ff).¹³⁶⁰ Die Ekklesia *entschränkt* die ethnischen Grenzen des Judentums auf die Heidenvölker hin und gewährt ihnen Zutritt zum auserwählten Volk Gottes. Die alte Vision der Propheten einer internationalen Völkerwallfahrt zum Zion begann Gestalt anzunehmen.

6. Unser Vf. erwählt für seine Christologie auf biblischen Bahnen das Motiv des *Hobepriesters nach der Ordnung Melchisedeks*, in dem er Jesus vorausgebildet erkennt und seiner Gemeinde in deren konkreter Situation als hilfreich und erhellend anempfehlen kann. Es war Gottes eidliche Selbstverpflichtung in Ps 109,4LXX, die uns eine solche neue Taxis für die Zukunft erwarten hieß; für den Hebr ist dieses neuerliche *Heute* in seinen Tagen nun endlich erreicht. Der Neue Bund nach der Prophezeiung aus Jer 31,31-34 wird in Jesu Selbsthingabe Realität; sein vergossenes Martyrer-Blut errichtet auch diese Diatheke nach bewährtem Vorbild in der Gabe eines makellosen Opfers des vollendeten Gerechten.

Die beiden einleitenden Kapitel Hebr 1 – 2 geben dem Leser alle Bausteine zur Hand, die er braucht, um – bei Hebr 2,17 angekommen – die Titulatur *Hobepriester* als des Autors eigene theologische Kreation hinreichend zu verstehen; die nachfolgenden Kapitel des Textes greifen sie im Einzelnen wieder auf und erläutern sie im Detail.¹³⁶¹

In einem ersten Schritt machen wir uns auf die Spurensuche nach diesem *Hobepriester Melchisedek* in Hebr 1 – 2, obwohl hier sein Name noch gar nicht gekannt wurde: Ein Hinweis darauf, dass ihn der Vf. an dieser Stelle entbehren kann und er andernorts eine bestimmte Funktion zu erfüllen hat. Danach müssen uns die *Schwurinhalte Gottes* im Hebr näher interessieren (Land – Nachkommen – Priesterschaft), denn sie verhelfen uns dazu, die Situation der Adressaten genauer zu fassen. Die Rhetorik des Verfassers erweist uns den Hebr als eine *Apologie Jesu*, die dessen schmachvollen Tod

¹³⁵⁷ Vgl. MacRae G. W., Eschatology 192; Berger Kl., Theologiegeschichte 455; Backhaus K., Scheideweg 199.

¹³⁵⁸ In Apg 26,5 wird αἵρεσις positiv besetzt; als anerkannte Gruppe innerhalb des Judentums; in 1 Kor 11,19 klingt es negativ nach Spaltungen und Parteilagen innerhalb der christlichen Gemeinde; siehe dazu Gal 5,20; 2 Petr 2,1.

¹³⁵⁹ Siehe dazu Conzelmann H., Geschichte 66: „Wenn Paulus das Christentum bekämpft, dann ist ihm die Substanz der christlichen Lehre bekannt. Diese ist ja der Grund seiner Aktion. Und: der äußere Umfang dieser Lehre ist damals sehr klein. Die Lehre von Gott, der Schöpfung, die Grundbegriffe der Heilslehre wie Sünde, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit Gottes sind die jüdischen. Das Neue kann man in einem einzigen Satz zusammenfassen, dem Bekenntnis (...): ‚Jesus ist der Messias‘, oder hellenistisch: ‚Jesus ist der Herr‘.“ Ebenso Collins J. J., Powers in Heaven 9: „For most Jews, the scandal of Christianity was the worship of the man Jesus. Yet Christianity began as a Jewish sect, and we should expect that it was in some way continuous with its Jewish matrix.“

¹³⁶⁰ Dazu Meeks W. A., In Search 116.

¹³⁶¹ Mit ἔχοντες οὖν ἀδελφοί παρρησίαν wendet sich der Vf. in Hebr 10,19 direkt an seine Zuhörer; er schließt hier den Gedankengang Hebr 8,1-10,18 ab und kehrt mit seinen Ausführungen inhaltlich zu Hebr 7,28 zurück. Schon in Hebr 4,14 hatte dieselbe Wendung ἔχοντες οὖν (ἀρχιερέα μέγαν) die Passage Hebr 3-4 beschlossen und die Brücke zurück zum entscheidenden Stichwort Hohepriester in Hebr 2,17f geschlagen. Wir erkennen hierin eine Strukturierung des Gesamttextes des Hebr.

am Kreuz notwendig machte; eine gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zumindest bemerkenswerte Beobachtung. Oder sollte der Hebr doch einiges älter sein als gemeinhin angenommen? Die Gemeinde selbst erfährt sich einerseits als *fremd* in ihrer Umgebung wie schon der Stammvater Abraham zu seiner Zeit – und zugleich aber eingebettet in eine altherwürdige Heilsgeschichte, die sie vor allen Zeitgenossen weit und breit auszeichnet. Ihr Hohepriester Jesus amtsaltet an der Rechten Gottes zu ihren Gunsten im wahren himmlischen Heiligtum. Von seinem Verdienst dürfen sie durch die Gnade seines Vaters profitieren, an ihn dürfen sie sich wenden, auf ihn als ihren Anführer und Vollender verweisen sie stolz, um ihrer Gemeinde nach innen wie nach außen Profil wie Anerkennung zu verschaffen.

Quod iuravit ad Abraham: Der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks

Der Titel vorliegender Untersuchung stammt aus dem sog. *Benedictus*, dem Lobgesang des Zacharias (Lk 1,68-79), des greisen Vaters Johannes des Täufers, aus priesterlichem Geblüt. In Lk 1,72f stellt Zacharias einen heilsgeschichtlichen Konnex her zwischen den aktuellen Geschehnissen seiner Zeit und ihren biblischen Quellen: Gott habe *das Erbarmen mit den Vätern an uns vollendet* (ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν; vgl. Hebr 1,1; 2,17; 4,16) *und an seinen heiligen Bund gedacht* (καὶ μνησθῆναι διαθήκης αὐτοῦ; vgl. Hebr 2,6; 8,12; 10,17), *an den Eid, der er unserem Vater Abraham geschworen hat* (ὄρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν; vgl. Hebr 6,16; 7,20.21.28). Gottes Erbarmen und Bundestreue, sein höchstpersönliches Einstehen für seine eidlich-verbürgten Verheißungen, das bleibende Zeugnis des Stammvaters Abraham: All dies bleibt durch alle Wirrnisse hindurch unverrückbar bestehen und bestimmt auch das theologische Denken unseres Autors *an die Hebräer*.

Zuerst thematisierten wir die Bedeutung des λόγος τῆς ἀκοῆς aus Hebr 4,2 im Kontext des λόγος τοῦ θεοῦ (vgl. Hebr 4,12); schließlich die Anwendung des λόγος δικαιοσύνης (vgl. Hebr 5,13) auf Jesus und die Seinen. Nun wenden wir uns dem λόγος τῆς ὀρκωμοσίας (vgl. Hebr 7,28) zu, den wir bereits im Kontext der *Pole der Heilsgeschichte* wahrgenommen hatten, bevor wir abschließend auf den Logos des Autors selbst (ἡμῶν ὁ λόγος; vgl. Hebr 4,13) und seinen λόγος τῆς παρακλήσεως (vgl. Hebr 13,22) eingehen, um jene Umstände, die den Anlass für den Hebr gebildet haben mögen, auf deren Anwendbarkeit für unsere Erklärung der Entstehung der Hohepriester-Christologie zu prüfen.

Der Hohepriester in Hebr 1-2

Die *priesterlichen* Funktionen und *königlichen* Attributierungen, die dem Sohn in Hebr 1-2 zugesprochen werden, rühren für unseren Vf. zum einen aus bereitliegenden Vorstellungsmustern zur Gestalt des Messias Gottes, zum anderen dienen sie ihm dazu, den biblischen Motivkreis „Abraham und Melchisedek“ für seinen „Jesus Hohepriester“ fruchtbar zu machen. Diese Verknüpfung königlicher mit priesterlichen Agenden ist für unseren Vf. weniger historische Reminiszenz an kultisch waltende Könige Israels,¹³⁶² die es in der Frühzeit womöglich „mehr in der Theorie als in der Praxis“¹³⁶³ gab, als vielmehr Vorbereitung auf die Gestalt des Priesterkönigs

¹³⁶² Vgl. Kaiser O., Messias 72: „Als solcher hatte er [der König] an bestimmten Tagen die Opfer darzubringen (vgl. 1 Kön 8 und Ez 45,17.21-25; 46,21-25; 46,4-7 mit 46,1-3)“ und in Notzeiten Fürbitte für ein Volk einzulegen.“ An etlichen Stellen der biblischen Schriften erfüllen die Könige Israels auch liturgische Funktionen; ob dies gerade in der Frühzeit historisch zutreffend gewesen mag oder sich dem Einfluss gemeinorientalischer Vorstellungen verdankt, bleibt undeutlich. Siehe etwa 1 Sam 13,9 (Saul); 2 Sam 6,13f.17f (David); 8,18 [vgl. zur letzten Stelle 1 Chr 18,17]; 1 Kön 3,4 (Salomo); 8,5.55-61 [vgl. dazu 2 Chr 6,40-7,1]; 8,62ff; 9,25; 2 Kön 15,5 [vgl. dazu aber 2 Chr 26,16-20]. Ferner Jos 10,1.3; Jes 1,2.6; Jer 31,23; 33,6; Ps 118,18; 1 Kön 3,4; 8,14.22; 12,33; 2 Kön 16,13; 23,16-18; aber auch 1 Sam 2,35; 2 Chr 26,16-21; Num 16; Sach 4,14; Jer 32,17f; Sir 45,25. Dazu Koch Kl., König 21: Die deuteronomistische Geschichtsschreibung empfand ein kultisches Agieren von Königen als schlimmen Frevel (vgl. 1 Kön 13; 2 Chr 26,16-21). Ferner Michel O., Hebr 122: „Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, daß die Könige Israels und Judas bis gegen Ende des 8. Jahrhunderts, wahrscheinlicher aber bis gegen Ende der vorexilischen Zeit, sich tatsächlich als Priester betrachteten.“ Siehe Bousset W. / Gressmann H., Religion 223. Die Amtskleider des Königs in Ex 28,4ff; 39,1ff; Sir 45,6ff; Ant III 159ff begegnen später beim Hohepriester; vgl. Widengren G., Psalm 110 197; Bousset W. / Gressmann H., Religion 223. Für eine kosmische Interpretation dieser Gewänder siehe Philo Ant III 184ff und Som I 251. Ferner Cody A., Priesthood 100ff.

¹³⁶³ Donner H., Der verlässliche Prophet 220. Siehe dazu Fabry H.-J. / Scholtissek K., Der Messias 92: „So sehr die sich auf Melchisedek beziehende Hohepriester-Christologie in Hebr führend ist, die Deutung Jesu Christi als messianischer König wird durch die mehrfache Anwendung von Ps 2,7; 110,1 (vgl. die Nähe zu Ps 110,4) und 2 Sam 7,14 verstärkt (vgl. Hebr 1,5.13; 5,5-6; 6,20; 7,3.28; 8,1; 10,12-13 u.ö.).“

Melchisedek¹³⁶⁴ – und in weiterer Folge seiner Anwendung dieses Christologoumenons auf die konkrete Situation seiner Gemeinde.

Es muss per definitionem eine *königliche Potestas* mit dem Recht der Legislative sein, die es dem Hohepriester Jesus erlaubt, eine neue Taxis (vgl. Dan 7,25; 1 Makk 1,49 [siehe Hebr 1,12]; Jak 4,12) zu inaugurieren, die die bisherige Ordnung überbieten kann (siehe Hebr 7,11; 8,6). Der Sohn Gottes zeigt sich im Hebr als ein neuer Gesetzgeber und Anführer, der in dieser Funktion auch Mose übertrifft.¹³⁶⁵

In Hebr 2,17 macht der Text sein zentrales christologisches Thema des Priesterseins Jesu durch die Zuspitzung im Titel ἀρχιερεύς explizit; schon in Hebr 1,2f eröffnete der Vf. dieses semantische und thematische Feld: Die *Reinigung der Sünden* ist eine *priesterliche* Aufgabe; das *Sitzen zur Rechten der Majestät* (vgl. Hebr 8,1; Jud 25) aber kommt einem von Jahwe auserwählten *König* auf Zion zu. Die beiden Aspekte zusammengeführt ergeben folgerichtig einen *Priesterkönig* – und lassen schon in Hebr 2,17 die Gestalt des Melchisedek am rhetorischen Horizont des Textes aufleuchten.¹³⁶⁶

Ἀγιάζων in Hebr 2,10 formuliert die gleiche Funktion der Reinigung und Sühne im Blick auf die ἁγιαζόμενοι; damit ist die *Sühnung der Sünden* in Hebr 2,17 gleichbedeutend, die wiederum auf Hebr 1,3 rekurriert. Auch dieser Hohepriester vereint in seiner Person diese beiden Aspekte eines *Königs* und *Anführers* (ἀρχ-; vgl. ἀρχηγός in Hebr 2,10) sowie des *Priesters* (ιερεύς).¹³⁶⁷ Zu einem König gehören naturgemäß ein Herrschaftsgebiet (vgl. Hebr 1,6.8; 2,5), ein Thron (vgl. Hebr 1,3.8.13; 4,16; 8,1; 12,2), ein Hofstaat (vgl. Hebr 1,4.6) sowie ein Szepter (vgl. Hebr 1,8).

Solche Motive (*Priester* und *König*) zählen zu den erwartbaren Messiasvorstellungen der Epoche;¹³⁶⁸ das die Zuhörer tatsächlich Alarmierende liegt darin, dass unser Vf. *seinen* Messias als bereits gekommen postuliert. Hebr 1,4 blickt auf dessen Erhöhung über die Engel (τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων) und die Erlangung eines sie überragenden Namens zurück (ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα). Der zum *Messias Gesalbte* und mit *Herrlichkeit und Ehre gekrönte* Menschensohn (vgl. Hebr 1,9; 2,9) gehört im Hebr einer rezenten (vgl. Hebr 1,2 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων), den Adressaten selbst erinnerlichen Vergangenheit an, nicht einer undefinierten Zukunft. Welcher Leser und Hörer würde hier nicht – hellhörig und neugierig geworden – mehr erfahren wollen? Rhetorisch geschickt stimmt das Exordium in Hebr 1,1-4 den Hörer gewillt, aufmerksam weiterzulesen.

In Hebr 2,17 lesen wir zum ersten Mal im Textverlauf die Bezeichnung „Hohepriester“ für Jesus, der uns bislang als Sohn Gottes, als Erstgeborener, als König, als Menschensohn, als Anführer sowie als Vater seiner Kinder vorgestellt worden war. Am Ende von Hebr 2 finden wir allerdings keinen expliziten Hinweis des Autors auf die biblische Gestalt des Melchisedek; für eine plausible

¹³⁶⁴ Vgl. Keel O., Tempelweihspruch 9: „Schließlich wird Melki-Zedeq in diesem Text als Priesterkönig dargestellt, der sowohl kultische als auch politische Macht innehatte. Dies scheint jedoch nach dem derzeitigen Wissensstand weder in den spätbronzezeitlichen Stadtstaaten noch in Israel bzw. Juda üblich gewesen zu sein.“

¹³⁶⁵ Vgl. Berger Kl., Theologieggeschichte 272. Siehe Dtn 15,18.

¹³⁶⁶ Gegen Riggensbach E., Hebr 59, der meint, im Hebr wäre von königlichen Aspekten des Hohepriestertums keine Rede.

¹³⁶⁷ Der Hebr schwankt zwischen den Bezeichnungen *Priester* und *Hohepriester* für Jesus; das ἀρχ- verdankt sich der Dignität des *Sohnes* als des besseren Namens (vgl. Hebr 1,4) und seiner Herkunft von Anfang her (vgl. Hebr 1,3.8f) sowie der Vorsilbe ἀρχ- bei ἀρχηγός in Hebr 2,10, die der Vf. durch ἀρχιερεύς in Hebr 2,17 wieder aufnimmt.

¹³⁶⁸ Die beiden Konzepte eines priesterlichen und eines königlichen Messias rühren von den beiden Öl-Söhnen in Sach 4,14. Auch in 11QMelch sind diese beiden Typoi vereint und deshalb Melchisedek der ideale Prototyp wie auch für unseren Hebr. In Qumran ist ein eschatologischer Richter auch der Erlöser seines Volkes, was nach biblischem Zeugnis gewöhnlich Gott wäre. Die Texte von Qumran überliefern verschiedene Modelle: die Einheit der verschiedenen Messiasrollen in einer Gestalt oder aber deren Aufspaltung auf zwei oder mehr Träger; vgl. Knohl I., Melchizedek 262. Ebd. 264: „Thus, the combination that we find in the *pesher* [11QMelch] of an eschatological King, High Priest, and Redeemer is a new phenomenon in the history of the messianic idea.“

Präsentation Jesu als Hohepriester braucht es ihn offenbar hier – noch – nicht.¹³⁶⁹ Obwohl an diesem Punkt des Textes angekommen bereits zweimal mit Ps 110,1 argumentiert worden war (in Hebr 1,13 und 2,8f), kann Ps 110,4 in Hebr 2,17 fehlen. Doch lohnt es, genauer hinzusehen: In Hebr 2,16 stand der Name *Abraham* zu lesen und unmittelbar anschließend in Hebr 2,17 begegnet uns ein *Hohepriester*. Dies reicht aus, um biblisch-versierte Hörer an eine andere Erzählung von einem Hohepriester und Abraham zu erinnern: an jene in Gen 14,18-20.¹³⁷⁰

Melchisedek und Abraham

Der Name *Abraham* begegnet zum ersten Mal in Hebr 2,16; gemeinsam mit Hiob, der wohl für die Formulierung καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος in Hebr 1,3 Pate stand, bildet er hier eine inklusio um Hebr 1-2 im weisheitlichen Motiv des „Gerechten“ und „Freund Gottes“. In Hebr 2,16 selbst verweisen uns *Abraham* und ein *Nachkomme* im Verbund mit πειρασθείς in Hebr 2,18 auf Gen 22 und die Überzeugung, dass das Blut des Gerechten – vor allem jenes Isaaks im Sinne der ätiologischen Erzählung zum Kult auf Morija – eigene Schuld als auch jene derer, die sich auf ihn als *Stammvater* berufen, effizient sühnt. In diese Perspektive gehört Hebr 2,13, wo Jesus und die Kinder, die Gott ihm gegeben hat, zu einer Familie zusammengeführt werden, in der sich die Zugehörigen auf ihren ἀρχηγός als Anführer und Stammvater verlassen können. Der Konnex aber zwischen Abraham und dem Hohepriester ist nun kurz zu beleuchten; im Wissen, dass unser Vf. in Hebr 1,13 bereits Ps 109,1LXX bemüht hatte und auf Ps 109,4LXX im weiteren Verlauf ausführlich zu sprechen kommen wird. Welche biblischen Motive bzw. deren zeitgenössische Interpretationen könnten für das Verständnis des Hebr hilfreich sein?

Melchisedek in Gen 14,18-20 und Ps 110,4

Bei der ersten Erwähnung Melchisedeks im Alten Testament in Gen 14,18-20 handelt es sich um einen erkennbaren Einschub in die Abrahamserzählung (Gen 11,27-22,24), der den unmittelbaren Kontext unterbricht,¹³⁷¹ der König von Sodom, der bereits in Gen 14,17 in Erscheinung trat, kommt erst in Gen 14,21 tatsächlich auch zu Wort.

Melchisedek wird hier als *König von Salem* und *Priester des höchsten Gottes* vorgestellt. Womöglich hat ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου aus Gen 14,18LXX die Formulierung in Hebr 1,3 ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς beeinflusst.¹³⁷² Er übergibt dem siegreichen Abraham Brot und Wein und segnet ihn im Namen seines Gottes, des *Schöpfers des Himmels und der Erde* (siehe Hebr 1,10ff). Gott selbst wird im nächsten Schritt für die Auslieferung der *Feinde* an Abraham gepriesen; abschließend informiert uns Gen 14,10: „Darauf gab ihm Abram den Zehnten von allem.“

¹³⁶⁹ Jesus wird im weiteren Textparcours sowohl „Hohepriester“ als auch einfachhin nur „Priester“ genannt, mit oder ohne explizite Nennung Melchisedeks. Der legendäre Priesterkönig erfüllt demnach einen bestimmten Zweck an diesen Stellen. Melchisedek begegnet uns in Hebr 5,6.10; 6,20 und vor allem in Hebr 7 (vgl. Hebr 6,20 formulierte bereits den transitus zu Hebr 7); danach verlässt er die Bühne. Aufs Gesamt des Textes gesehen, dominiert Melchisedek also nicht zwingend den Argumentationsgang.

¹³⁷⁰ Vgl. Aschim A., Melchizedek 141: „On one hand, this sudden introduction of Abraham in 2:16 and of the motif of Jesus as high priest in 2:18 (sic!) takes a lot for granted.“

¹³⁷¹ Siehe Oberforcher R., Das alttestamentliche Priestertum 153: „Heute tendiert man stark zu letzterem, so daß man für Gen 14,18ff an nachexilischen Einbau und für Ps 110 an die Königszeit denkt. Dennoch können sich beide unabhängig voneinander auf eine alte Melchisedektradition berufen, die gar bis in die Zeit des jebusitischen Heiligtums in Jerusalem (wo vielleicht auch Zadok amtierte) zurückging, dessen Kultmodell von David und Salomo in die gesamtisraelitische Königsstadt übernommen wurde.“

¹³⁷² Garuti P., Melchisedek, figura chiave 12, erinnert daran, dass „Priester des Höchsten Gottes“ ein Titel der Könige der hasmonäischen Dynastie war; womöglich versuchte die Gemeinschaft von Qumran durch ihre Relecture der biblischen Aussagen in Gen 14,17-20, den für sie peinlich anmutenden Text zurück in das Fahrwasser der aaronitischen Tradition zu bringen. Im Neuen Testament findet sich ὑψιστος vor allem bei Lk (1,32.35.76; 2,14; 6,35; 8,28; 19,38) und in der Apg (7,48; 16,17).

Kaum ausführlicher ist das Auftreten Melchisedeks in Ps 110,4; das *Herrschen inmitten der Feinde* bestimmt die Verbindung zwischen beiden Texten (vgl. Gen 14,20 und Ps 110,1f). Einem solchen an die Rechte Gottes Erhöhten wird in Ps 110,4 der Schwur Gottes zu eigen, ihn zum Priester nach der Weise Melchisedeks zu machen. Wann und aus welchem Anlass erinnerte man sich wieder der Gestalt Melchisedeks aus Gen 14 und zu welchem Zweck? Erst die Hasmonäer scheinen diese Personalunion *Priester-König* aktiv angestrebt zu haben; für manchen Forscher gehört deshalb auch die Entstehung von Ps 110 eher in diese als in eine frühere Zeit.¹³⁷³ „In addition, the priest-kings of the Hasmonean dynasty (142-63 BCE) provide a historical antecedent for this double portrait of Christ in Hebrews.“¹³⁷⁴

Melchisedek in Qumran

Wenngleich unser Vf. seine Melchisedek-Rezeption ganz auf die biblischen Fundorte abstellt, so steht er doch nicht allein mit seinem Interesse an dieser Gestalt der Frühzeit Israels: „Melchizedek was in the air“¹³⁷⁵. Manch Zeuge, der den Höhlen entlang des Toten Meeres zugeordnet wird, gesteht Melchisedek eine herausragende Rolle zu;¹³⁷⁶ mit 11Q13 (11QMelch) besitzen wir sogar einen sehr ausführlichen Text für diese Rezeptionsvorgänge. In der Zusammenschau dieser Texte ergibt sich allerdings kein konsistentes Melchisedek-Bild, das unserem Hebr als Schablone gedient haben könnte.¹³⁷⁷ Einige Aspekte sind jedoch bemerkenswert.

Ein erster Zeuge ist das Genesis-Apokryphon 1QapGen XXII,12-17; der Text (er dürfte gegen Ende des 1. Jhdts. v.Chr. entstanden sein), bestehend aus 22 Spalten, bleibt nahe an den biblischen Quellen.¹³⁷⁸ Hier wird – anders als im Hebr – zum einen der Ort Salem mit der Stadt Jerusalem identifiziert, zum anderen verharmlost der Autor den ursprünglichen „Wein“ zu „Getränken“;

¹³⁷³ Vgl. 1 Makk 9,30f; 10,15-21 (Jonathan); 1 Makk 13,42; 14,4-15,41 (Simon); Ant XIII 299 über Hyrkan II (63-40 v. Chr.) und TestXII.Lev 18,1-14. Siehe dazu Oberforcher R., Das alttestamentliche Priestertum 143. Für die Datierung von Ps 110 mag auch die Beobachtung hilfreich sein, dass die hebräischen Buchstaben zu Anfang der Verse 1b-7 ein Akrostichon ergeben, das als „Simon ist schrecklich“ gelesen werden kann und womöglich auf Simon I., oder dessen Sohn, Simon II. zielt. Paolo Garuti erinnert zudem an Simon Makkabäus, der zwar nicht den Titel eines Königs annahm, aber seiner Familie das Amt des Hohepriesters sicherte (vgl. 1 Makk 14,28); vgl. Garuti P., Melchisedek, figura chiave 13.

¹³⁷⁴ Craddock F. B., Hebr 41. Ferner Zwickel W., Tempel 27f: „Alle anderen gelegentlich für kultische Tätigkeiten eines Königs herangezogene Bibelstellen (...) stammen hinsichtlich ihrer Entstehungszeit aus nachexilischer Zeit – und damit auch einer Periode, in der es kein Königtum mehr gab. Erst bei dem Makkabäer Jonatan (160-142 v. Chr.) waren religiöse und politische Gewalt wieder in einer Person vereinigt. Daher spricht alles dafür, dass Gen 14,18-20 erst aus der Makkabäerzeit stammt.“ Zwickel nennt hier ausdrücklich 2 Sam 6,13.17; 24, 25; 1 Kön 3,3.15; 8,5.62f; 9,25; 2 Kön 16,15; 1 Chr 21,28; 2 Chr 5,6; 7,4f; 18,2; 28,23; 33,16).

¹³⁷⁵ Aschim A., Melchizedek 141.

¹³⁷⁶ Die eventuellen Belege in 4QShirShabb^b = 4Q401 bleiben fragwürdig; vgl. Aschim A., Melchizedek 131. Dazu Garuti P., Melchisedek nei testi 307: „Se veramente le due apparizioni di *tzēdeq* fossero componenti del nome Melchisedek, potremmo vedere attribuito al personaggio di Gn 14 un ruolo sacerdotale »celeste« et una natura angelica.“ Wenngleich man auch die Jubiläenliteratur in Qumran als bekannt voraussetzen sollte, fand sich unter den Textfragmenten bislang kein Beleg für die Verse Jub 13,24-28, die auf Gen 14,17-20 rekurrieren. Ferner Mason E. F., 11QMelchizedek 88: „Overall, the impression in this text is that Melchizedek is a heavenly – likely angelic – figure with priestly duties of proclamation and atonement who serves on behalf of God and is identified intimately with God.“ Siehe ebd. 89.

¹³⁷⁷ Dazu Bauckham R., Jesus 245: „(...) in my view the figure of Melchizedek in Hebrews has very little in common with the figure in the Melchizedek scroll from Qumran.“ Die Gemeinschaft von Qumran und den Hebr beschäftigen andere Problemstellungen und Fragenhinsichten in ihrer schriftlichen Ausformulierung der Melchisedek-Traditionen; Parallelen legen sich aber deshalb schon nahe, weil die in ihrem Umfang überschaubare biblische Ausgangsbasis beiden gemeinsam ist und beide Tradentenkreise, wenn auch aus anderen Gründen, eine sehr prononcierte kritische Distanz zum Jerusalemer Tempelkult und zu dessen Personal entwickelt hatten. Knohl I., Melchizedek 266: „Given the very Hellenistic nature of Hebrews, one should ask if in fact there was any influence of Qumran literature on Hebrews.“ Garuti P., Melchisedek nei testi 304, die Autoren in Qumran und der Hebr standen vor vergleichbaren Fragen, aber eine literarische Abhängigkeit lässt sich nicht nachweisen. Ferner ebd. 316f. Dazu Steudel A. (Hg.), Qumran II 175ff.

¹³⁷⁸ Siehe dazu Manzi F., Melchisedek e l angelologia 284; Garuti P., Melchisedek, figura chiave 8.

womöglich, um dergestalt in einer abstinenten (Qumran-)Gemeinschaft keinen vermeidbaren Anstoß zu erregen. Melchisedek bewirkt hier zudem nicht nur Abraham, sondern dessen ganze Gefolgschaft. In zweierlei Hinsicht zeigen sich Parallelen zum Hebr. Die Gleichsetzung Salem = Jerusalem ermöglicht zum einen, Melchisedek als Hohepriester in Jerusalem amtswalten zu lassen; damit tritt er in den Augen der Qumran-Dissidenten in Konkurrenz zur levitischen Priesterkaste.¹³⁷⁹ 1QapGen präzisiert zum anderen die biblische Erzählung just in jenem auch für den Hebr entscheidenden Punkt: Abraham war es, der Melchisedek den Zehnten von allen Besitzungen des Königs von Elam und seiner Verbündeten entrichtete.¹³⁸⁰ Melchisedek steht so folgerichtig in seiner Dignität über Abraham, dem Stammvater nicht nur des Glaubens, sondern auch der levitischen Priester in Jerusalem.¹³⁸¹

Ein weiterer Zeuge für die zeitgenössische Melchisedek-Rezeption findet sich in 4Q544 (4QAmram I-III).¹³⁸² Amram heißt hier der Sohn des Keat und ist selbst Vater der Brüder Mose und Aaron (vgl. Ex 6,18.20). Im Angesicht seines Todes erlebt Amram eine Vision zweier Engelsgestalten, der eine ist *Fürst des Bösen* (Melchi-Resha), der andere wird als dessen Gegenspieler gezeichnet (als *Fürst des Guten*) und lässt sich eventuell – dank des Parallelismus der Gedankenfigur – als Melchi-Zedek deuten; verschriftlicht findet sich dieser Name hier allerdings nicht.¹³⁸³ Von den Eltern des Moses (auf dem Hintergrund der biblischen Erzählung in Ex 2 ohne weitere Namensnennung) ist auch in Hebr 11,23 die Rede.

11Q13 [11QMelch] ist der umfangreichste Melchisedek-Text im Umfeld von Qumran; gemeinhin wird er in das erste vorchristliche Jahrhundert datiert¹³⁸⁴ und stellt inhaltlich einen Peshar-Kommentar zu Bibelstellen wie Jes 61,13 (vgl. Lk 4,16-20) und Ps 82,1.6 (vgl. Joh 10,34) dar. Melchisedek wird hier zum eschatologischen Richter Gottes, doch „non vi è accordo fra gli studenti circa la natura di Melchisedek: personificazione di Dio stesso in quanto giudice? Arcangelo attore del giudizio per delega divina? Personaggio umano con caratteri messianici?“¹³⁸⁵ Jedenfalls ginge es hier nicht um eine direkte Vergöttlichung Melchisedeks; sein Name (im Rückgriff auf Jer 23,5-6) werde Gott lediglich beigeordnet.¹³⁸⁶ Zum einen erinnert das an die Relation zwischen Melchisedek

¹³⁷⁹ Vgl. Garuti P., Melchisedek, figura chiave 10.

¹³⁸⁰ Vgl. Garuti P., Melchisedek, figura chiave 10f: „In questo senso va anche la Lettera agli Ebrei, indicando una dichiarazione implicita di sudditanza da parte di Abramo (trasmessa poi al pronipote Levi) nei confronti del sacerdote. L'attribuire un diritto alla riscossione della decima, oltre che stabilire una gerarchia fra i personaggi, poteva comportare, all'epoca dei nostri tesi, comprensibili conseguenze sul piano pratico.“ Vgl. Ders., Melchisedek nei testi 308.

¹³⁸¹ Dazu Loader W. R. G., John and Hebrews 334: „I do not see messianic high priesthood as depicted in Qumran literature as significant background because the key elements in focus there are different.“

¹³⁸² 4Q544 bemüht Gen 14 durch die Brille von Ps 110,4: Garuti P., Melchisedek, figura chiave 17: „potrebbe essere intravisto solo nell' ipotesi che ‚in eterno‘ fosse stato interpretato, in sintonia con la Lettera agli Ebrei, come corrispondente a *nello spazio divino*, ovvero *tempo futuro*“.

¹³⁸³ Vgl. Aschim A., Melchizedek 131: „Unfortunately, the fragmentary text breaks off exactly at the point where this second angel is about to introduce himself by name, but there are strong reasons to expect that he will identify himself as Melchizedek.“ Melchisedek wirkt als zu einem einfachen Knecht degradiert und der Zehnte seitens Abraham wird durch Priester direkt Gott dargebracht; ein Hinweis darauf, dass die Textbasis unterschiedlich interpretiert wurde. Unserem Vf. kommt dieser Umstand für seine Intention sehr zugute.

¹³⁸⁴ Vgl. Steudel A. (Hg.), Qumran II 175 (bezieht sich auf die Handschrift selbst); ebd.: „Das Werk an sich wird bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jhds. v. Chr., und zwar gegen dessen Ende, abgefaßt worden sein. Vor allem formale Gründe, wie z. B. die Art der verwendeten Zitationsformeln (daneben möglicherweise auch ein Bezug des ‚Freudenboten‘ auf den noch amtierenden ‚Lehrer der Gerechtigkeit‘) sprechen für eine solche Datierung. 11QMelch ist damit möglicherweise der älteste in Qumran überlieferte rein exegetische Text.“ Von anderen Auslegern tw. auch in die Mitte des 1. Jhds. n. Chr. datiert; dazu Garuti P., Melchisedek nei testi 308. Siehe dazu Mason E. F., 11QMelchizedek 86; Oberforcher R., Das alttestamentliche Priestertum 154.

¹³⁸⁵ Garuti P., Melchisedek, figura chiave 25. Vgl. Ders. Melchisedek nei testi 313.

¹³⁸⁶ Vgl. Garuti P., Melchisedek, figura chiave 25: „In tel caso, potremmo far rientrare anche 11QMelch nell'ambito della contestazione contro il sacerdozio gerosolimitano (...).“ Ders., Melchisedek nei testi 312: „Ma il tratto che maggiormente ha entusiasmato gli esegeti all'apparire di 11QMelch è senza dubbio l'identificazione di

und dem Sohn Gottes in Hebr 7,3, zum anderen nicht weniger an die christologische Verhältnisbestimmung zwischen dem Sohn Gottes Jesus und dem Menschensohn Jesus in Hebr 1-2.¹³⁸⁷ Auch unser Vf. ordnet Jesu Namen Gottes Namen bei (vgl. Hebr 1,3f); Vater und Sohn werden einander angeglichen, ohne jedoch miteinander verwechselt oder vermengt zu werden.

Was aber muss man sich zur damaligen Zeit unter „Vergöttlichung“ eines Menschen vorstellen und wie wurde der jüdische Monotheismus unter diesen Vorzeichen gelebt; wie exklusiv war er zu diesem Moment seiner Entwicklung im ersten Jahrhundert nach Christus? Denn offenbar konnten sowohl unser Vf. des Hebr als auch Autoren der Qumran-Schriften manche Mittlergestalten zwischen Gott und den Menschen so sehr an Gottes Seite erheben, dass sie, ohne Anstoß bei den Gläubigen zu erregen, einige seiner Attribute und Epitheta an sich ziehen konnten.¹³⁸⁸ Nichtsdestoweniger – vielmehr gerade deshalb – müssen sich solche Aussagen auf biblisches Fundament gründen lassen.¹³⁸⁹

Melchisedek im Hebr

Hebr 5,4-10

Ehre und Herrlichkeit in Hebr 5,4-10 rühren aus dem Zitat von Ps 8,5-7 und dessen Kommentierung in Hebr 2,5-9; der Vf. kommt hier nach dem Thema des Nichthörens an den Tagen von Massa und Meriba in Hebr 3f wieder auf die eröffnenden Motive des Textes in Hebr 1-2 zurück: Auch Christus habe sich nicht selbst verherrlicht (οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν) – will heißen: zum Hohepriester gemacht –, sondern wurde es durch die Erwählung Gottes (ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν).

Dieses Wort des Allerhöchsten nimmt wie in Hebr 1,5 die Gestalt von Ps 2,7 an: υἱός μου εἶ σύ. In ein und demselben Moment dieses *Heute* (σήμερον γεγέννηκά σε) wurde der Menschensohn Jesus Sohn Gottes und Hohepriester an dessen himmlischen Heiligtum. Als Schrifterweis für „Hohepriester“ bemüht der Vf. in Hebr 5,6 den lange schon erwarteten Ps 110,4, καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ¹³⁹⁰ λέγει· σὺ ἱερεὺς ἐς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ. Denn jeder Hohepriester (vgl. Hebr 5,1 πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς) wird aus den Menschen genommen (ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος) und über die Menschen (ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται) gesetzt zum Dienst vor Gott (τὰ πρὸς τὸν θεόν), berufen durch Gott wie auch Aaron (ὁ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθάπερ καὶ ὁ Ἀαρών, Hebr 5,4), um Gott wohlgefällige Opfer darzubringen.¹³⁹¹

Könige wie Priester und auch Propheten werden im Alten Testament aus der Mitte ihrer Brüder berufen, ihren Geschwistern den rechten Weg zu Gott zu weisen. Das ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται

Melchisedek con *Elohim*, operata col ricorso a citazioni vetero testamentarie sul giudizio divino.“ Vgl. Knohl I., Melchizedek 261f.

¹³⁸⁷ Aschim A., Melchizedek 140, ist bereit, Hebr und 11QM mehr Gemeinsames zuzugestehen: In 11QM ist Melchisedek als heiliger Krieger bzw. Kämpfer dargestellt, das findet sich in Hebr 7 gar nicht, wohl aber womöglich in Hebr 2. Ebd. 141 (im Blick auf Hebr 2,14 und 11QMe II 12-14): „There seems to be more than a superficial resemblance involved. The ‘dramatic mythical language’ of conflict and victory in this verse stands out unique in the Epistle.“ Im folgenden Vers Hebr 2,15 findet er ebd. auch Parallelen zu 11QM II 4-6 in den Themen *Versklavung* und *Befreiung*. Aschim nimmt für seine Thesen starke Anleihen bei Leivestad R., Conqueror 179.

¹³⁸⁸ Siehe Mason E. F., 11QMelchizedek 90: „The more common view of Melchizedek in Second Temple period texts, however, presents him as the mortal priest-king of Genesis 14:18-20. Josephus (*J.W.* 6.438; *Ant.* 1.179-81), Philo (*Abraham* 235; *Prelim. Studies* 99; *Alleg. Interpret.* 3.79-82), Pseudo-Eupolemos (in Eusebius, *Praep. Ev.* 9.175-6), and the Genesis Apocryphon (1QapGen ar XXII, 12-17) provide numerous creative (and for Philo allegorical) retellings of his encounter with Abraham with little to no corresponding interest in Psalm 110:4).“

¹³⁸⁹ Vgl. Kaiser O., Messias 69.

¹³⁹⁰ Dieses ἐν ἑτέρῳ meint einen zweiten Fundort in den heiligen Schriften; die erste Referenzstelle wäre demnach Gen 14, „die andere“ Ps 110; dazu Garuti P., Melchisedek nei testi 316.

¹³⁹¹ Vgl. Yerkes R. K., Sacrifice 211: „He even called purifications thusiai, which in both pagan Greek and the Septuagint, had always been used exclusively for acts of worship.“

impliziert beides: Eine zusammengehörige Gruppe von Menschen (λαός), die sich diesem Auserkorenen unterzuordnen bereit erklärt, als auch eine umfassende Jurisdiktionsgewalt des Anführers. Das ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος (vgl. Hebr 5,1) entspricht sinngemäß dem προφήτην ἐκ ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει¹³⁹² σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε aus Dtn 18,15; erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an Hebr 1,9: ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. Unserem Vf. geht es um beide Aspekte: Jesus hatte sich mit seinen Geschwistern gleich gemacht (vgl. Hebr 2,14ff), stammte aus ihrer Mitte (vgl. Hebr 1,9; 2,12; 5,1ff) und ist gleichzeitig als Anführer und Hohepriester zu ihren Gunsten in eine quasi-königliche Funktion eingesetzt.

Neben Ps 8 bringt sich in Hebr 5,4-10 auch Hebr 2,17f in Erinnerung. Ausgangspunkt des priesterlichen Waltens beider Proponenten (der Leviten wie auch Jesus), ist deren Berufung und Einsetzung durch denselben Gott; das negiert der Vf. auch für die Leviten nicht (vgl. Hebr 7,4-10). Der Text argumentiert hier für deren Differenzierung mit einer in den Schriften selbst angekündigten Gesetzesänderung durch Gott (vgl. Hebr 7,11f; 8,3-7), die nun in Jesus Realität geworden ist. Wo das Priestertum geändert wird, muss zwingend auch das Gesetz geändert werden (siehe Hebr 7,12).

Über das Stichwort *Diatheke* in Hebr 7,22 und 8,6 gelangt der Vf. zur Verheißung eines Neuen Bundes, der in Jer 31 angekündigt wurde und sich in unseren Tagen (vgl. Hebr 1,2a) ereignet. Nichtsdestoweniger hatte das Gesetz seine Zeit und Funktion bis zum Erscheinen des Sohnes (vgl. Hebr 7,12.13; 10,1.16); auch das Festwerden des Wortes der Engel und die rechtmäßige Ahnung jeder Übertretung geht von dieser grundlegenden Überzeugung unseres Vfs. aus (vgl. Hebr 2,2f). Die Vermittlung des Gesetzes durch die Engel mindert an keiner Stelle der neutestamentlichen Rezeption deren Wert und Würde.

Wenn Jesus von Gott in Hebr 5,10 so angesprochen wird (προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ), impliziert das eine Zuhörerschaft, der der Sohn als Hohepriester gleichsam vorgestellt wird;¹³⁹³ der Vf. argumentiert seine Hohepriester-Christologie nicht kraft eigener Autorität, sondern erweist sie so aus dem Zeugnis der Schrift. Gott selbst aktiviert in diesen Tagen den von alters her angekündigten Neuen Bund des Propheten Jeremia für ein neues, von seinen Sünden gereinigtes und deshalb heiliges Volk, das sich unter einem göttlich legitimierten Hohepriester versammelt. Sein Tempel ist kein von Menschenhand gemachtes irdisches Bauwerk, sondern der einzig wahre, von Gott selbst in den Himmel eingepflockte Tempel als Wohnort Gottes im tatsächlichen Land seiner Ruhe, an dem er leibhaftig zur Gänze und nicht nur mehr anteilig anwest (vgl. Hebr 8,1ff).

Hebr 6,20-7,28

Hebr 6,20 stellt das Hebr 7 eröffnende Stichwort *Melchisedek* in einem Rekurs auf Hebr 5,4-10 bereit (Ἰησοῦς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα); unser Vf. ist ein Meister der Verknüpfung seiner theologischen Motive und semantischen Felder. Der sichere Anker (vgl. Hebr 6,19; ferner Apg 27,29.40) unserer Seelen reicht durch den zerrissenen Vorhang (Jesu

¹³⁹² Das Verbum ἀνίστημι finden wir in Hebr 7,11 und 7,15; im Neuen Testament ist es das bevorzugte Verbum, um über die Auferstehung Jesu zu sprechen (etwa Mk 9,31; 10,34; 12,23; 16,9); Hebr 11,19 verwendet dafür aber ἐγείρω und betont so Gott als den alleinigen Akteur des Geschehens.

¹³⁹³ Siehe dazu den *königlichen* Präsentationskontext in Hebr 1,5-13. Vgl. DeSilva D. A., Perseverance 97: „The OT texts become the author’s window into this unseen rite, the session of the Son at God’s right hand as God’s vice-regent.“ Ähnlich Smith R. H., Hebr 40: „Christ is enthroned in highest heaven.“ Vgl. Gräßer E., Hebr I 58; Strobel A., Hebr 20; Michel O., Hebr 117; Ellingworth P., Hebr 117; 129. Weiß H.-F., Hebr 158, verweist auf 1 Tim 3,16; Phil 2,9-11; Mt 28,18-20; Offb 5,5-14. Aber ebd.: „das Motiv [werde] einer Präsentation (vor den Engeln) im Hebr an dieser Stelle nicht eigens akzentuiert“. M. E. orientiert sich der Hebr hier primär an einem *christologischen Grundschema*, zumindest was die Überordnung über die Engel betrifft; vgl. Phil 2,9-11; Eph 1,20f; 1 Petr 3,22.

leibliches Sterben am Kreuz) in den Himmel (Jesu priesterliches Walten am Heiligtum), wohin Jesus als unser Vorläufer eingezogen ist. Das das Zitat unterbrechende γεγόμενος gibt dem εἰς τὸν αἰῶνα einen deutlich mehr räumlichen als zeitlichen Klang: In der zeitlosen Ewigkeit Gottes, im Himmel, trägt sich dieses Schauspiel zu.¹³⁹⁴

Hebr 7 recurriert auf die Passage Gen 14,18-20 und zitiert in Hebr 7,21 (endlich, möchte man meinen) Ps 110,4 verbatim. Melchisedek segnet und verzehntet Abraham; in der Logik unseres Autors offenbart das die Inferiorität Levis und seiner Priesterkaste (vgl. Hebr 7,9) und legt der Überordnung der *Taxis Melchisedeks* ein unhinterfragbares Schriftfundament. Während Gen 14,17-19 die einstigen Ereignisse in den Tagen des Stammvaters in den Blick nimmt, weitet die Verheißung des Psalms mit Ps 110,4 das priesterliche Vorbild des biblischen Priesterkönigs auf die eigene Gegenwart und Zukunft des Autors und seiner Gemeinde hin.

Hebr 7,1 präsentiert auf Gen 14,18ff aufbauend Melchisedek als König der Stadt Salem, als Priester des Gottes der höchsten Höhen: ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; schon in Hebr 1,3 erfahren wir, dass der Sohn seinen Platz in Höhen (ἐν ὑψηλοῖς) einnahm (siehe Hebr 7,26 ὑψηλότερος).¹³⁹⁵ In Hebr 7,2 ist es Abraham, der seinen Zehnten an Melchisedek entrichtet; dessen Namen wird – wie in Qumran – in seine Bestandteile aufgelöst und als *König der Gerechtigkeit* gelesen und sein Herrschaftsgebiet metaphorisch gewendet zu einem *König des Friedens*.¹³⁹⁶ Melchisedek wird damit im Hebr ortlos, jeder Bezug auf eine irdische Stadt in den Bergen Judäas entfällt; wo auch immer Melchisedek amtsaltet, es ist weder an einem Heiligtum in Jerusalem noch ein Tempel im Himmel. Die einzige „Orte“, an denen er sich finden lässt, sind biblische Texte als Fundstellen. Worin das *tertium* des Vergleichs zwischen dem Sohn und Melchisedek liegt, erläutern die folgenden Verse.

Aus dem Schweigen der Schrift, die uns keine Details über Melchisedeks Herkunft und Leben überliefert, schließt die Relecture unseres Autors auf dessen zeitloses Leben und Priestersein;¹³⁹⁷ Melchisedek ist insofern *dem Sohn Gottes ähnlich*, als er wie dieser weder Anfang noch Ende seiner Tage kennt.¹³⁹⁸ Aus der Schrift aber entnimmt der Vf. das Motiv der Verzehntung, das er sowohl bei der Begegnung Abrahams und Melchisedeks findet als auch bei der Zehentabgabe des Volkes an die Priesterschaft der Leviten (vgl. Num 18,25-32.). Abraham zollt durch seinen Zehnten dem ihn überragenden Melchisedek Tribut und damit auch seine Nachkommen, die ihrerseits damit eingestehen, einem Priestertum nach der Art des Melchisedek unterlegen zu sein. Während die einen der Vergänglichkeit ausgeliefert sind, lebt der andere immerdar. Melchisedek gehört auch nicht zum *Sperma Abraham* (vgl. Hebr 7,6.10); sein andauerndes priesterliches Wirken wird nicht

¹³⁹⁴ Für die Bedeutung „in alle Ewigkeit“ siehe Hebr 7,3 εἰς τὸ διηνεκές, Hebr 9,12 aber belegt eher ein zwischen räumlicher und zeitlicher Konnotation oszillierendes Adjektiv (εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν). Ferner wiederum womöglich mehr räumlich gemeint Hebr 7,24 διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα (...) ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην; dazu Garuti P., Melchisedek nei testi 315.

¹³⁹⁵ Vgl. Garuti P., Melchisedek, figura chiave 12.

¹³⁹⁶ Im Falle der Melchisedek-Rezeption durch die Gemeinschaft von Qumran könnte ein solcher Textzeuge Jer 23,5-6 gewesen sein: die Verbindung der Motive *König* und *Gerechtigkeit*, die zusammen gelesen den Namen *Melchisedek* ergeben. Hebr 1,8f liefert uns vergleichbare Stichworte und Motive: Ein Sohn zur Rechten der Majestät, auf den Aussagen der Königspsalmen bezogen werden können, der Reinigung der Sünden wirkte und dessen Liebe zur Gerechtigkeit seine Bevorzugung vor den eigenen Brüdern vor Gott und Menschen rechtfertigte. Auch hier könnte Melchisedek bereits durchschimmern, so etwa Jer 23,5-6 bereits den Boden dafür bereitet haben könnte.

¹³⁹⁷ Dazu Bauckham R., Jesus 246: „The three terms in Hebrews beginning with the alpha privative (...) are typical of the negative descriptions used in Hellenistic god-language.“

¹³⁹⁸ Melchisedek war nicht schon zu seiner Zeit als *dem Sohn Gottes ähnlich geworden* bekannt, sondern umgekehrt: Das Fehlen seiner Geburts- und Todesanzeige im Alten Testament lässt uns *Heutige* (als Adressaten des Hebr) Melchisedek als Antitypos des Christus Gottes verstehen. Als Schatten weist Melchisedek auf den Kommenden voraus, hilft uns, Jesus im Heilsgeschehen zu verorten, ihn als Erfüllung der Verheißungen vertrauensvoll auf Gottes Ratschluss hin zu bekennen.

(wie bei den Leviten) durch die ununterbrochene („ewige“) Kette einer Generationenabfolge garantiert,¹³⁹⁹ sondern durch das Fehlen eines biblischen Sterbeberichtes.¹⁴⁰⁰

Der Vergleich zwischen der Septuaginta und dem Masoretentext evoziert die Frage, wer gegen Ende der Erzählung eigentlich wem den Zehnten entrichtet: Abraham dem Melchisedek oder Melchisedek dem Abraham? Unser Vf. entscheidet sich für die erste Option, historisch stimmiger wäre es dennoch, wenn sich Melchisedek einem siegreichen Eroberer gegenüber freikaufen müsste, um der Vernichtung zu entgehen.¹⁴⁰¹ Unser Vf. kann eine solche Lesart allerdings für seine Intention nicht fruchtbar machen; aus der Verzehntung Abrahams ergibt sich ihm umgekehrt konsequenterweise dessen Inferiorität gegenüber Melchisedeks: *Um es gerade heraus zu sagen, durch Abraham wurde auch Levi, der den Zehnten nimmt, verzehntet* (vgl. Hebr 7,9); ὥς ἔπος εἶπεν suggeriert eine zwingende Schlussfolgerung, deren Wahrheitsgehalt sich niemand entziehen kann, wenngleich man vielleicht selbst noch nicht diese Schlussfolgerung gezogen haben mag – mangels eines „Anlassfalles“, der für unseren Vf. mit dem Kommen Jesu von Nazaret nun eingetreten war.

Hebr 7,12 klingt so programmatisch wie schon V. 7; die intendierte Änderung des Gesetzes zielt auf die Frage, wer grundsätzlich für den Dienst am Altar in Betracht gezogen werden kann. Waren dies von alters her die Nachkommen Aarons, so ist es nun jemand, von dem alle wissen, dass sein Stamm von Mose Gesetz in diesem Kontext nicht berücksichtigt wurde: Jesus erstrahlte (ἀνατέταλκεν) uns aus Juda.¹⁴⁰² Ob unser Vf. hierbei an das Bileam-Orakel in Num 24,17 dachte? Zumindest in der Septuaginta strahlt ein Stern aus Jakob auf (ἀνατελεῖ ἐξ Ἰακωβ) und erhebt sich ein Mensch aus Israel (ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραὴλ) und die Anführer Moabs werden ἀρχηγοί genannt; im Blick auf Hebr 2,5-10 ist das vielleicht nicht nur Zufall. Ändert sich nun das Priestertum, so notwendigerweise auch seine Verfassung und Rechtssatzung; was einst unabdingbar war, nimmt nunmehr eine vorbereitende Funktion ein.

Hebr 7,15 bestätigt im Umkehrschluss das vorhin über Hebr 7,3 Gesagte. Wurde eingangs Melchisedek dem Sohn Gottes ähnlich, so nimmt der Sohn nun seinerseits Bezug auf den Antitypos Melchisedek, der ihn zum Bild dient. Er selbst aber – der Sohn – ist das Original; Abglanz und Ebenbild des unsichtbaren Gottes (vgl. Hebr 1,3). Κατὰ τὴν ὁμοιότητα rekurriert eindeutig auf Hebr 2,17: Jesu den Menschen Ähnlichwerden in seiner Inkarnation gleicht analog seinem Ähnlichwerden dem Melchisedek.¹⁴⁰³ Die Ähnlichkeit ist in beiden Fällen keine vollständige:

¹³⁹⁹ Vgl. Garuti P., Melchisedek, figura chiave 8: „La legittimità di tale ricerca si fonda, evidentemente, sulla convinzione che in fatto e di regalità e di sacerdozio, nella cultura del Mediterraneo orientale antico, l'appartenenza a una dinastia esprimeva di per sé la chiamata divina.“ Ders., Melchisedek nei testi 315: „la figura di Melchisedek fonisce il «caso precedente» di un sacerdote non levita.“

¹⁴⁰⁰ Auch Melchisedek hatte weder Blutlinie noch Weihe vorzuweisen und war in seinem Priestertum dennoch den Leviten überlegen. Dazu Garuti P., Melchisedek nei testi 297f: „Ad una prima lettura, emergono con facilità gli intenti dell'autore: a) accreditare il sacerdozio non levitico di Melchisedek come legittimo e superior a quello levitico; b) utilizzare a tale scopo l'argomento della riscossione da parte sua di una decima da Abramo; c) affermare che egli prefigurava il Christo. (...) È tale ipertrofica presentazione che ha fatto pensare – come vedremo – a contatti ideologici se non a dipendenze letterarie, fra Qumran e l'autore dell'Ebrei. Fino a far di questa una »Lettera agli Essenii.«“ In Hebr 9 wird der Text nochmals auf Hebr 7,18f zurückkommen; die Unfähigkeit der levitischen Priester bestand nicht etwa darin, nicht vorschriftsmäßig den Kult durch Blut vollzogen zu haben (vgl. Hebr 9,22; die alte Blutregel gilt unverändert und in neuer Qualität fraglos auch im Neuen Bund), sondern gründet in der stets neu aufkeimenden Erinnerung an die Sünden – insofern können diese Sühnopfer nicht ihr Ziel erreicht haben: Die *Reinigung der Sünden* der Menschen, die ihre *Reinheit / Heiligung* begründen und sie als *Geheiligte* zum *Herantreten an Gottes Thron* befähigen; vgl. Hebr 7,19. Diese Bewegung kann nur eine Richtung haben: himmelwärts. Hier steht Gottes Thron in jener Stadt, die er den Seinen bereitet hat (vgl. Hebr 13,14).

¹⁴⁰¹ Warum sollte Abraham zudem einem fremden Priesterkönig gegenüber tributpflichtig sein; so mit Garuti P., Melchisedek, figura chiave 10.

¹⁴⁰² Vgl. Bauckham R., u. a., A Cloud of Witnesses 78f: *Aufstrahlen* könnte als Anspielung auf die *Auferstehung* gemeint sein. Vgl. Apg 3,22.26.

¹⁴⁰³ Der Sohn ist einerseits durch seine Teilhabe an Fleisch und Blut in ähnlicher Weise wie die Menschenkinder geschaffen (in Hebr 2,17 fanden wir das Verbum ὁμοιῶ im Kontext einer Inkarnationsaussage), andererseits aber ganz in der „Ebenbildlichkeit“ des Melchisedek zu sehen (vgl. Hebr 7,15 κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ), dessen Charakteristikum sein *Bleiben in Ewigkeit* ist. Damit assoziiert der Vf. des Hebr die Kraft unzerstörbaren Lebens, die für Jesus, den vollendeten Sohn, aus seiner Erweckung aus den Toten als Lohn für seine

Anders als die Menschenkinder ist Jesus ohne Sünde (vgl. Hebr 4,15); anders als Melchisedek ist Jesus der Sohn Gottes und damit das *Urbild*, nach dessen Vorbild Melchisedek als *Abbild* gestaltet wurde (vgl. Hebr 7,3; so wie Isaak in Hebr 11,19 als Jesu παραβολή bezeichnet wird).

Da sich Gott selbst verbürgt hat und es ihn nicht reuen kann, deshalb ist auch Jesus (wiederum absichtsvoll der irdische Name des Herrn in Hebr 7,22) eines *besseren Bundes Bürge* geworden (vgl. Hebr 8,6). Noch einmal greift der Vf. auf die offenkundig gewordene Vorläufigkeit der levitischen Priester zurück, um sein Argument zu festigen. Es ist das unwandelbare Bleiben des eltern- wie zeitlosen Melchisedek, das er für seine Christologie fruchtbar machen will. Jesu Walten πάντοτε ζῶν garantiert die Vollumfänglichkeit εἰς τὸ παντελές seines Eintretens bei Gott (vgl. Hebr 2,17f). Der Sohn lebt bei Gott, sitzt zu seiner Rechten und interpellierte für seine Kinder, die ihn um Hilfe anrufen (vgl. Hebr 2,18). Da er ἐφάπαξ bereits sein Ziel (τέλος) erreicht hat, das allen verheißen ist, ist sein Opfer allzeit wirksam und den Kindern zueigenbar.

Die das Kapitel beschließenden Verse sind nicht einfach Rückschau und Resümee; sie beantworten uns vielmehr die in Hebr 2 aufgeworfenen Fragen nach dem *Wie / Warum / Wozu* der Inkarnation des Sohnes Gottes. In Hebr 2,10 geziemte es Gott (ἐπρεπεῖν), viele Söhne zur Herrlichkeit zu führen, indem er den Anführer ihrer Rettung durch Leiden vollendete; nun geziemt es auch (sic!) uns (ἡμῖν καὶ ἐπρεπεῖν ἀρχιερέως), dass sich ein solcher untadeliger Priester, der das makellose Lamm repräsentiert, zu unserer Reinigung der Sünden / unserer Verteidigung im Gericht / zu unserem Loskauf aus der Knechtschaft des Todes fand; „geziemend“ im Sinne von *einen so beschaffenen Hohepriester hatten wir nötig, um das Ziel zu erreichen*.¹⁴⁰⁴ In dieser korrelierenden Wechselwirkung entsprach ein solcher Hohepriester ganz und gar den Anforderungen Gottes als auch den unabdingbaren Bedürfnissen der Menschen (siehe Hebr 2,17).

Hebr 7,21 zitiert Ps 110,4 in toto mit dem wichtigen Vorspann ὡμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμελήσεται: *Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks*. Schon zur Zeit der Entstehung dieses Psalmes erinnerte man sich offenbar des Melchisedek, um einen Herrschaftswechsel auf dem Zion zu legitimieren;¹⁴⁰⁵ einen neuen König aus biblischen Traditionen zu rechtfertigen, der auch priesterliche Aufgaben an sich zog, sich so als Gegenentwurf zum Kult am Jerusalemer Tempel und dessen Personal verstehen ließ und eine neue Gefolgschaft auf dieser Grundlage etablieren konnte. Letzteres hat eher Aussicht auf Erfolg, wenn eine Gruppe innerhalb des Volkes auch ihrerseits etwas an den herrschenden Verhältnissen auszusetzen hat.¹⁴⁰⁶

Wenn hier diese insistierende Schwurformel ausdrücklich darauf besteht, dass Gott diese Entscheidung für seinen Erwählten *niemals reuen wird*, erhebt sich ein Verdacht, ob dergleichen denn schon einmal vorgekommen sein könnte. Gibt es eine biblische Erinnerung daran, dass Gott jemals derlei reute? In 1 Sam 15,28f kam es tatsächlich zu einem Herrschaftswechsel von Saul zu David.¹⁴⁰⁷ Was einmal sich ereignet hat, kann wieder geschehen; wenn das bisherige Modell sich als unzuverlässig erwies, werden Volk und Herrschaft einem anderen Erwählten anvertraut. Dazu

Rechtschaffenheit resultiert. Solche Überlegungen erinnern an die Verwendung von ὁμοίωμα in Röm 1,23; 5,14; 6,5; 8,3; Phil 2,7 und Offb 9,7 und führen uns einmal mehr in die Nähe frühchristlicher bzw. paulinischer Denkschemata.

¹⁴⁰⁴ Vgl. Balthasar H. U. v., *Theologie der Geschichte* 13f: „Diese Schranke zu sprengen vermöchte nur ein dem philosophischen Denken unerfindliches und unvermutbares Wunder: die seinshafte Verbindung Gottes und des Menschen in einem Subjekt, das als solches nur ein absolut einmaliges sein könnte, weil seine menschliche Personalität, ohne gebrochen oder überspannt zu werden, emporgenommen wäre in die sich in ihr inkarnierende und offenbarende göttliche Person.“

¹⁴⁰⁵ Vgl. Garuti P., *Melchisedek, figura chiave* 13: „Sulla base di queste osservazioni, possiamo pensare che le frasi citate fossero *slogans* della dinastia oniade, forse d'origine egiziana, riapplicati ad un Nuovo sacerdote-principe, d'altra dinastia.“

¹⁴⁰⁶ Eine Beobachtung, die gleichermaßen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, sowohl auf die junge Christenschar als auch schon davor auf die Gruppierung(en) hinter den Schriftfunden vom Toten Meer zutraf.

¹⁴⁰⁷ Vgl. Garuti P., *Melchisedek, figura chiave* 12f.

braucht es in einem weiteren Schritt zur eigenen Legitimation eine zusätzliche autoritative göttliche Rückversicherung für die Verankerung der neuen Dynastie: Ps 110,4. Die jetzige Lösung ist die finale; unser Vf. erreicht seine Adaption, in dem er das *Einst* von damals in einem aktualisierten *Heute* aufgehen lässt.

Hebr 7 prägt ein vergleichbarer Gedanke: Die Priesterkaste der Leviten erreichte nicht das geforderte Ziel einer dauerhaften Reinigung der Sünden des Volkes (vgl. Hebr 2,17); insofern wird diese für das Volk überlebenswichtige Aufgabe jemandem anvertraut, der sich in seiner Treue und Barmherzigkeit als zuverlässiger erwies. Wie in 1 Sam 15 denkt sich auch unser Vf. den Wechsel von einer priesterlichen Taxis zur anderen, von Aaron / Levi zu Jesus / Melchisedek, wie den Wechsel von einer gesetzgebenden Herrschaftsform zur anderen, von einer Ersten zu einer Neuen Diatheke. Wie Melchisedek ist Jesus *Priester und König, Anführer und Retter, Begründer und Vollender* einer neuen, besseren Stadt, in der sich ein neues Volk – die Christen – um den Thron Gottes im Himmel versammelt.

Abraham im Alten Testament

Die Gnadenfülle des Bundes zwischen Gott und Abraham durchströmt Zeit und Raum; die Intimität ihrer Beziehung identifiziert den bislang noch unbekannten Gott (vgl. Gen 26,24) und zeichnet Abraham in besonderem Maße aus. Er wird *Prophet* (Gen 20,7) und *Freund Gottes* (2 Chr 20,7; Jes 41,8; Dan 3,35; Jak 2,23) genannt. Nur noch drei weitere Charaktere dürfen sich als „Freunde Gottes“ verstehen: Der leidende Gerechte Hiob (vgl. Hi 29,4; 34,9); der weise König Salomo (vgl. Sir 47,17) und die (personifizierte) Weisheit Gottes (vgl. Weish 7,14.27).¹⁴⁰⁸

Der Abraham geschworene Eid Gottes zu *Prosperität von Land und Nachkommen* (vgl. Gen 11,26-25,12) ist dergestalt unverbrüchlich, dass er aufgrund der Verdienste Abrahams auch an seinen Kindern eingelöst wird (Gen 26,1-6); das Glaubensverdienst dieses Urvaters kommt dem gesamten Volk zugute (2 Kön 13,23; 1 Chr 16,15f). In Philo von Alexandriens Lehre von den beiden Menschentypoi gehört Abraham auf die Seite der Himmlischen (aufbauend auf seine Exegese von Gen 25,8), die durch ihre Verdienste im Moment des Todes – wie ein Gerechter – den Engeln gleichgestaltet werden und die Unvergänglichkeit erlangen.¹⁴⁰⁹

Abraham bleibt der alle Generationen übergreifende Ahnherr des Volkes, Vorbild des Glaubens, Empfänger der Verheißungen, Zeuge der Treue Gottes. Alle weitere Geschichte Israels besinnt sich auf Abraham; in Abrahams Geschichte und der seiner Kinder liegt die Geschichte Israels bis zum letzten Tag beschlossen; daran erinnert nicht zuletzt auch der Lobgesang des Zacharias (vgl. Lk 1,73). Die neutestamentliche Rezeption insistiert auf Abraham als dem bleibend-gültigen Empfänger der Verheißungen Gottes; an seine Gestalt war und ist der unverbrüchliche Eid Gottes gerichtet (Lk 1,55,73; Apg 3,25; 7,17; Röm 4,13; Gal 3,16.18).

Anders gewendet: Wann auch immer dieser *letzte Tag* sein wird, Israel wird sich stets als σπέρμα Ἀβραάμ verstehen, jenes Abrahams, der am Beginn der Tage mit seinem Vater Terach (Gen 11,31) aus Ur in Chaldäa *heraus-berufen* und erwählt wurde. Unser Autor wird auf dieser *Ur-Erzählung* im kollektiven Gedächtnis des Volkes Israel rhetorisch geschickt seine christliche ἐκκλησία aufbauen.

¹⁴⁰⁸ In Ps 55,21 und Jak 4,4 wird diese Bezeichnung „Freund Gottes“ auch auf das Volk Israel geweitet. Diese drei Typoi – König, Weisheit (die in Propheten Wohnung nimmt) und Gerechter – kehren in der Christologie des Hebr wieder. – Herm(s) V 6,2.3; Tob 12,9. Ferner Kaiser O., Messias 80f.

¹⁴⁰⁹ Dazu SpecLeg II 73; All I 31; Det 11f.80-84; Sacr 5; Gig 6; sowie Williamson R., Philo and Hebrews 183. Zur Verwandlung des Menschen bzw. zur Angleichung des Gerechten an die Herrlichkeit (Ebenbildlichkeit) des Herrn, siehe Röm 8,29; 2 Kor 3,18; Phil 3,21; 1 Kor 15,49.

Das Nebeneinander von *Hohepriester* und *Abraham* in Hebr 2,16f erinnert an dessen Begegnung mit Melchisedek in Gen 14,18-20; die kultischen und königlichen Aussagen in Hebr 1-2 intonieren bereits überzeugend die Rede von einem neuen Hohepriester Jesus nach der Ordnung des Melchisedek. Im nächsten Schritt betrachten wir die Gestalt Abrahams; denn auch die Verbindung von *Todesangst* – *Same Abrahams* – *Versucht-Werden* und *zu-Hilfe-Eilen* konnte biblische Ohren nicht unbeeindruckt lassen. Sie erinnern an die alttestamentlichen Abrahamserzählungen, vor allem die Aqedat Jitzhaq in Gen 22,1-29.¹⁴¹⁰

Neben Hebr 2,16 begegnen wir Abraham in Hebr 7,1-9; in Hebr 11 wird Abraham im Kontext der *Wolke der Zeugen* viel Raum zuteil, vor allem aufgrund seines herausragenden Beispiels der Treue und des Vertrauens zu Gott in Gen 21-22. Hebr 11,17-19 bespricht eben diese „Opferung des Sohnes“ Isaak, der hier als Sinnbild für Christus bezeichnet wird.

Hebr 6,13-20

Hebr 6,12 endete auf das Motiv des „Erbens der Verheißungen“; den Wortstamm ἐπαγγέλλω finden wir in Hebr 4,1; 6,12.13.15.17; 7,6; 8,6; 9,15; 10,23.36; 11,9.11.13.17.33.39; 12,26. Hebr 6,13 stellt Abraham in den Mittelpunkt der Verheißungen Gottes (*maßloser Segen* und *zahlreiche Nachkommenschaft*, die beiden alttestamentlichen Topoi, die in der neutestamentlichen und jüdischen Rezeption der Abrahamserzählung den Ton angeben¹⁴¹¹ – auch im Hebr), die ihm dieser kraft eines Eides unverbrüchlich zugesagt hat. Das Stichwort *schwören*, *beeiden* schlägt den Bogen zurück zu Hebr 3,11.18 und 4,3 (*sie sollen nicht kommen in das Land meiner Ruhe*) und blickt voraus auf Ps 110,4 in Hebr 7,21: *Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks*. Gott hält seine Schwüre und Zusagen an Abraham durch alle Zeiten. Hebr 6 endet an dieser Stelle mit dem Zitat aus Ps 110,4, das wiederum die Argumentation in Hebr 7 eröffnet.

Hebr 11,8-19

In Hebr 11,8-19 erzählt uns der Vf. ausführlich über Abraham. Vertrauensvoll gläubig gehorchte er Gott und verließ daraufhin sein Vaterhaus, um ein ihm fremdes fernes Land als Erbe zu empfangen; hier angekommen lebte er allerdings wie ein *Beisasse*¹⁴¹² mit Jakob und Isaak, den Miterben dieser Verheißung.¹⁴¹³ Sie wussten sich hier nicht zu Hause; indem sie sich selbst als Fremde bezeichneten, gaben sie zu erkennen, dass sie stattdessen ein himmlisches Vaterland suchten, eine von Gott selbst erbaute Stadt (vgl. Hebr 11,14-16). Abrahams Frau Sara tritt mit V. 11 ins Blickfeld; V. 12 zitiert die alttestamentliche Verheißung reicher Nachkommenschaft.

Hebr 11,13-16 unterbricht den Textfluss in diesem Abschnitt und bezieht sich ausdrücklich auf „alle diese bislang Genannten“. Der Vf. schließt expressis verbis also aus, dass das Volk Israel in seiner bisherigen Geschichte das verheißene Land bereits in Besitz genommen / zum Erbe empfangen hätte. Weil sie *nach Himmlischem* streben, *schämt sich auch Gott nicht* (vgl. Hebr 11,16), ihr Gott genannt zu werden: ἡτοίμασε γὰρ αὐτοῖς πόλιν. Das erinnert an Hebr 2,11, wo sich der Sohn in seiner Funktion als Heiligender ebenso wenig seiner Brüder schämte, die durch ihn geheiligt werden: ὁ τε γὰρ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἐνὸς πάντες· δι’ ἣν αἰτίαν οὐκ

¹⁴¹⁰ Die Textanalyse hatte φόβῳ θανάτου aus V. 15 als Subjekt der Aussage als Möglichkeit aufgezeigt. Todesangst erfasst einen „Samen Abrahams“; der fehlende Artikel sowie der Singular σπέρματος fallen ins Auge, vor allem in Verbindung mit πειρασθεῖς in Hebr 2,18.

¹⁴¹¹ Siehe Gen 22,17; 32,13; Ex 32,13; Dtn 1,10; 10,22; Dan 3,36.

¹⁴¹² Dreifach notiert der Vf. in Hebr 11,9 eine gewisse Distanz zwischen Abraham und dem Land: παροικέω (nebenwohnend); ὡς ἄλλοτρίαν (wie ein Fremder); ἐν σκηναῖς κατοικήσας (in Zelten, denen per se etwas Vorläufiges anhaftet); siehe dazu Dunning B., Intersection 180-182.

¹⁴¹³ Die Abgrenzung zur nächsten Generation in Levi wird auch hier wie in Hebr 7,11 gewahrt; vgl. Gräßer E., Heilsbedeutung 175; ders., Hebr I 150.

ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν. Vater und Sohn sind im Motiv des „sich-nicht-Schämens“ der altvorderen Väter wie der jetzigen Kinder vereint; während erstere bereits ihre Bestätigung als „Vollendete“ durch Gott erfahren haben (vgl. Hebr 11,40; 12,23), ist es nun an uns, uns dieses Rufes, an der himmlischen Gottes-Stadt teilzuhaben, als würdig zu erweisen.

Hebr 11,17f kehrt zum Faden der Abrahamserzählung zurück. Glaubensvoll *brachte* der der Versuchung durch Gott (vgl. Hebr 2,17) ausgesetzte Abraham den Isaak *dar*, seinen μονογενῆς¹⁴¹⁴ *bringt er dar*. προσφέρω wird absichtsvoll wiederholt; es lässt Abraham priesterlich agierend erscheinen.¹⁴¹⁵ Isaak ist jener Sohn, über den die Verheißung reicher Nachkommenschaft Gestalt annehmen soll.¹⁴¹⁶ *Bedenkend, dass Gott auch aus den Toten erwecken könne*, erlangte Abraham ihn als Sinnbild zurück: ἐν παραβολῇ¹⁴¹⁷ ἐκομίσαστο. Κομίζω verweist sowohl in Hebr 10,36 als auch in 11,39 auf eine Verheißung, die es noch zu empfangen gilt; blickt also auf Zukünftiges. Das *tertium* des Vergleichs ist an diesem Punkt für unseren Vf. nicht die Opferung Isaaks als solche, sondern dessen Rückkehr ins Leben als Vorausbild für die Erhöhung Jesu in seiner Auferweckung.¹⁴¹⁸ In Hebr 13,20 löst sich das hier aufgeworfene Rätsel: Isaaks Vorbild zielte auf die Heraufführung Jesu aus dem Reich der Toten.¹⁴¹⁹

Auch Hebr 9,8f entscheidet sich für das Lexem παραβολή¹⁴²⁰, wenn es darum geht, etwas Zuhandenes zum Sinnbild für etwas Ausstehendes, Künftiges zu machen. In Kapitel 9 beschreibt der Hebr den priesterlichen Dienst im Begegnungszelt, das als solches den Jerusalemer Tempel mitbezeichnet; die von alters her festgelegten Satzungen des Kultes gelten für beide Erscheinungsformen des irdischen Heiligtums, das *Zelt der Wüstenzeit* wie den *Tempel* nach der Landnahme.¹⁴²¹ Dem Zelt der Wüstenzeit muss unser Vf. insofern den Vorzug vor einem späteren, aus festem Stein erbauten Tempelgebäude einräumen, als er auch das Motiv der Landnahme nicht

¹⁴¹⁴ Im Hebr finden wir μονογενῆς nur an dieser Stelle; bei Joh wird das Lexem immer auf Christus bezogen (siehe Joh 1,14.18; 3,16.18; 1 Joh 4,9); bei Lk immer als ein seinen Eltern einzig geborenes Kind (siehe Lk 7,12; 8,42; 9,38). Wenn man bedenkt, dass dem Abraham auch Ismael geboren worden war, könnte μονογενῆς in Hebr 11,17 gerade im unmittelbaren Konnex mit dem Empfang der göttlichen Verheißungen eine quasi-messianische Note anhaften.

¹⁴¹⁵ Nach dem Verständnis des Hebr sollte Abraham seinen Sohn *darbringen*; προσφέρω begegnet im Hebr zumeist (aber nicht ausschließlich) in kultischer Bedeutung; vgl. Hebr 5,1.3.7; 8,3; 9,7.9.14.25.28; 10,1.8.11; 11,4.17; 12,7. Abrahams Tun in Gen 22 gemahnt in der Wahrnehmung unseres Vfs. an priesterliches Handeln und fügt sich so gut in den kultischen Diskurs unseres Textes. Abraham als Priester finden wir in Midr. Ber. Rabba 55,7d (argumentiert interessanterweise mit Ps 110,4). Vgl. Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 212.

¹⁴¹⁶ Daniélou J., La typologie d'Isaac 370, schreibt mit Blick auf Hebr 11,17-19, die Opferung Isaaks käme einer Zerstörung der Heilszusagen Gottes an Abraham gleich.

¹⁴¹⁷ In Abr 176 lässt Philo den Sohn Isaak seinem Vater Abraham als *Geschenk* zurückgegeben sein.

¹⁴¹⁸ Kundert L., Die Opferung/Bindung Isaaks I 61: Früher als auf seinen Tod finden sich Hinweise auf seine Auferstehung; vgl. Schlussformel der 2- aus dem 18-Bitten-Gebet: Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, der du die Toten auferweckst. „Seit alters her trägt diese Bitte den Namen Isaaks. Isaak ist somit der erste biblische Zeuge der Auferstehung.“

¹⁴¹⁹ Zur Auferstehung der Toten als einer Rückkehr bzw. einer Rückgabe der Verstorbenen durch die Sheol, vgl. Bauckham R., Fate 269ff.

¹⁴²⁰ Der Term begegnet ansonsten nur noch (46 Mal) bei den Synoptikern, v. a. im Kontext von Gleichniserzählungen. Ferner Smend R., Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens 164: „Das »mythische« Denken des Alten Testaments kennt und beschreibt Vorgänge, wenn ich recht sehe, als zweierlei, nämlich als Ätiologie und als Paradigma.“

¹⁴²¹ Der Tempel gilt in den alttestamentlichen Schriften als Gottes erwählter Wohnsitz auf Erden; die Bezeichnung *Schemel seiner Füße* (vgl. Kgl 2,1) weist bereits hin, dass man sich nicht einfachhin Gott personaliter als in seinem Tempel wohnhaft vorgestellt hat, sondern umgekehrt vielmehr den Tempel als zu Gott gehörig betrachtet; vgl. Zion als Schemel seiner Füße in Ps 132,7; 1 Chr 28,5; 2 Chr 9,8; 2 Sam 14,9; Ps 89,5. Räumliche und zeitliche Barrieren in Verbindung mit einem System abgestufter Heiligkeit und zunehmenden Reinheitsvorschriften (ἁγιάζω) im Umkreis des Tempels unterstreichen, dass dieses Gebäude nicht einfachhin Teil *dieser* Welt ist, sondern vielmehr einen Zugang zu der anderen, *der himmlischen Welt*, bereitstellen möchte. Nur in diesem metaphorischen Sinn kann der kleine Zionsberg als höchster aller anderen Berge überragen (vgl. Jes 6,1; Ez 40,2; Ps 48,2f; 78,69; Jes 2,2 = Mi 4,1; Sach 14,10), weil der *höchste Gott* auf ihm angerufen wird.

in einem historisch zurückliegenden Einzug in das Land Kanaan als bereits vollzogen erledigt sein lässt, sondern als noch ausstehend begreift (vgl. Hebr 3 und 4) und auf die *kommende Oikoumene* bezieht, auf die wir uns mit Christus zubewegen (vgl. Hebr 1,6; 2,5.8).

Hebr 7,28: Das Wort des Eides

Gottes Sprechen ist als solches immer verbindlich und niemals belanglos; unser Verfasser kennt jedoch eine Steigerungsform dieses Sprechens im *Schwören Gottes*.¹⁴²² So wie es sich in menschlichen Belangen verhält, so auch bei unserem göttlichen Vater (12,4ff): Menschen schwören – unser Vf. erinnert uns daran, als er zum ersten Mal nach Hebr 2,16 wieder auf Abraham in Hebr 6,13ff zu sprechen kommt – einen feierlichen Eid bei einer höheren Instanz, um allem Widerspruch ein Ende zu setzen.¹⁴²³ Auch Gott bekräftigte durch einen Eid seine Heilsabsicht, damit wir einen *sicheren Zuspruch* (ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν; Hebr 6,16ff) hierin haben: ὡμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα (vgl. Hebr 7,21 / Ps 110,4).¹⁴²⁴ Einmal mehr verweist der Vf. seine Zuhörer auf deren eigene Einsicht kraft logischen Denkens und auf juristisches Allgemeinwissen, das er voraussetzen darf.

Dieses *Wort des Eides* in Hebr 7,28 – ὁ λόγος τῆς ὀρκωμοσίας – bildet für unseren Vf. einen offenbarungstheologischen Kontrapunkt *zum Gesetz* (dem Wort der Engel; vgl. Hebr 2,2). Während Letzteres auf Schwachheit (vgl. Hebr 7,18) gründete, begründet Ersteres den Neuen Bund eines neuen Hohepriesters nach dem Vorbild Melchisedeks, der in Ps 110,4, Jer 31,31-34 und Hab 2,3f seine Verheißungsorte und im durch Leiden vollendeten, gerechten Sohn seine Erfüllung gefunden hat (vgl. Hebr 2,6ff; 7,21; 8,6ff; 10,38).¹⁴²⁵

Gottes Schwören bezieht sich im Hebr auf drei Motivfelder.

¹⁴²² Prinzipiell ist Ebner M. / Schreiber St., Einleitung 495, zuzustimmen, wonach unser Vf. Gottes Schwören in den Psalmen als höher bewertet im Vergleich zu den Bestimmungen der Tora; die erzählenden Passagen, etwa zu Abraham und Mose, sind damit aber nicht gemeint. Sie dienen unserem Vf. durchaus in positivem Sinne als Maß und Beispiel für die Standfestigkeit im Glauben, siehe Hebr 11.

¹⁴²³ Durch einen Eid wollte Gott seine Intention deutlicher hervorkehren; in Hebr 7,15 finden wir deshalb folgerichtig das περισσώτερος aus Hebr 6,17 wieder: καὶ περισσώτερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν, εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος. Kein Wunder, dass auf diesem Hintergrund unser Text bereits in Hebr 2,1 seine Adressaten ermutigte, umso hingebungsvoller auf das Gehörte zu achten: Διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως ἡμᾶς προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν, μήποτε παραρρωῶμεν (vgl. Hebr 13,19).

¹⁴²⁴ Hebr 5,7 und 11,34 erweisen ἰσχυρός als *kräftig, beftig, intensiv*. Vgl. Harris D. M., Philo 78: „There are some noticeable parallels to these claims about God making oaths and promises in the writings of the Hellenistic philosopher **Philo** of Alexandria. Two passages in particular stand out : *Allegorical Interpretation* 3.203-208 and *On the Sacrifices of Cain and Abel* 91-96.“ [Hervorhebung im Original.]

¹⁴²⁵ Hebr 7,18 bringt die in Hebr 7,1 einsetzende Diskussion über die Höherwertigkeit des melchisedekidischen über das levitische Priestertum auf Punkt: Ein chronologisch gesehen früheres = älteres Gebot kann aufgehoben werden, wenn es sich als nutzlos erwies. Die bessere Hoffnung gründet ihrerseits aber auf eine eidliche Zusage Gottes, die zwar jüngeren Datums sein mag (wenn wir auf Ps 110 blicken), allerdings spannt der Vf. den Bogen zurück bis zur Vorgeschichte eben dieses Melchisedeks in Gen 14, der bereits zu diesem Zeitpunkt Abraham segnete und sich dergestalt diesem und all seinen Nachkommen als überlegen erwies (vgl. Hebr 7,7). Gal 3,17f bietet uns eine erstaunliche Parallele zu dieser juristischen Präzisierung unseres Vf., in der Paulus ebenso letztlich an Gottes Verheißungen an Abraham erinnert. Siehe dazu Vos J. S., Argumentation 134: „Das ältere Gesetz wiegt für ihn [Paulus] schwerer, weil es nicht durch das spätere aufgehoben werden kann. Wie oben gesagt, bestand in den Rhetorenschulen die Meinung, daß ein älteres Gesetz gerade im Nachteil ist, weil es durch ein jüngeres überholt sein kann. Der Verfasser des Briefes an die Hebräer teilt diese Meinung. (...) Wenn Paulus dagegen das ältere Gesetz schwerer wiegen läßt, so tut er nichts anderes, als was Aristoteles dem Redner vor Gericht rät, nämlich daß man in bezug auf *leges contrariae* das Kriterium des Alters je nach Bedarf anwenden soll. Entscheidend ist dabei nur die *utilitas causae*.“ Ebd. 127: „Paulus präsentiert die Spannung zwischen Gottes Verheißung an Abraham und dem Mosegesetz als einen Konflikt zweier juristischer Dokumente: des von Gott selbst rechtskräftig gemachten Testaments und des 430 Jahre später erlassenen Gesetzes. (...) Wie für Quintilian gilt, daß das Recht seinem Wesen nach nicht mit sich in Widerspruch sein kann, so gilt für Paulus grundsätzlich, daß das Gesetz nicht ‚wider die Verheißung Gottes‘ sein kann.“ Dazu Loader W. R. G., John and Hebrews 354.

1. *Gott hat geschworen*, dass die abtrünnige Generation des Exodus nicht in das Gelobte Land einziehen sollte: ὡς ὥμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου (Ps 94,11LXX). Zitate aus Ps 94,7-11LXX finden wir in Hebr 3,7-11; 3,18; 4,3; seinerseits rekuriert der Psalm auf Ex 15,23; 17,7; Dtn 1,34; 6,16 und Num 14,21-23; 32,10f.

2. *Gott hat geschworen*, dass Abraham eine zahlreiche Nachkommenschaft zuteilwerden wird: Hebr 6,13f: ὥμοσεν καθ' ἑαυτοῦ λέγων· εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε.¹⁴²⁶ Die alttestamentliche Referenzstelle dazu finden wir in Gen 22,16-19.¹⁴²⁷

3. *Gott hat geschworen*, dass ein neuer Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks eingesetzt werden wird, Ps 109,4LXX: ὥμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ. In Hebr 7,21 lesen wir entsprechend: ὁ δὲ μετὰ ὀρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· ὥμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα (siehe Hebr 5,6; 7,20.21.28; ebenso Gen 14). In Jesus von Nazaret hat sich für den Hebr dieser Schwur Gottes erfüllt.

Der erste Schwur bezieht sich auf ein Territorium, das der Hebr nicht mehr auf Erden, sondern im Himmel verortet.

Der zweite Schwur konstituiert ein Volk, das sich als Nachkommenschaft des im Glauben bewährten Stammvaters Abraham definiert, doch anders als bislang nicht mehr durch den Automatismus einer Blutlinie, sondern durch das individuelle und aktive Hören auf das Wort Gottes im Heiligen Geist (vgl. Hebr 3,7; 6,4).

Der dritte Schwur gibt diesem Volk in einem neuen Land einen Anführer (vgl. Hebr 2,10), der als Hohepriester waltet und den Seinen effizient zu Hilfe eilen kann (vgl. Hebr 2,17f) und ihnen den Zugang zum Thron der Gnade (vgl. Hebr 4,16) ein für allemal eröffnet (vgl. Hebr 7,27; 9,12; 10,10) hat.

Alle drei Schwurinhalte sind in der biblischen Erinnerung untrennbar mit dem Namen Abrahams, des Stammvaters eines „wahren Israels“ verknüpft.¹⁴²⁸ Diesen Gedanken teilt unser Vf. mit Röm

¹⁴²⁶ Gegen Ende wiederholt unser Vf. hier das vorausgehende σε anstelle des τὸ σπέρμα σου aus der Vorlage. Hebr 11,18 macht im Rekurs auf Gen 22,18 deutlich, dass Abrahams zahlreiche Nachkommenschaft durch Isaak erreicht wird bzw. seine Nachkommen sich über Isaak auf Abraham als ihren Stammvater berufen werden. Pichler J., Abraham 55f: „Im Buch Deuteronomium wird der Bund Gottes mit Abraham hauptsächlich als ein von Gott geschworener Eid interpretiert.“

¹⁴²⁷ Unser Vf. findet hier gleich mehrere Aspekte, die er für seine Intention nützen kann. Zum einen schwört Gott bei sich selbst: Die Zusage Gottes kommt im Kontext der Opferung Isaaks zu stehen (Gen 22; Hebr 11,9-17). Über Abraham als Vater des Glaubens weitet sich der Segen Gottes auf alle Völker der Erde. Und nicht zuletzt das tonangebende Motiv *des Hörens auf die Stimme Gottes*; siehe Ps 95 in Hebr 3 und 4. Die Umschreibung der Ortsangabe Beersheba als Brunnen des Schwures rundet in Gen 22,19 den Passus ab und kehrt zum Ausgangsmotiv in Gen 22,16 zurück. Gen 22,16ff, „Und sprach: Ich habe bei mir geschworen – Spruch des Herrn (λέγων κατ' ἑμαυτοῦ ὥμοσα λέγει κύριος [diese Referenzstelle zeigt die naheliegende semantische Verbindung von *schwören* und *sprechen* bei Gott, die auch der Hebr impliziert]), weil du das getan hast und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast, will ich dir Segen schenken in Fülle und deine Nachkommen zahlreich machen (μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου) wie die Sterne am Himmel und den Sand am Meeresstrand. Deine Nachkommen sollen das Tor ihrer Feinde einnehmen. Segnen sollen sich mit deinen Nachkommen alle Völker der Erde (καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς), weil du auf meine Stimme gehört hast (ὑπήκουσας τῆς ἐμῆς φωνῆς). Darauf kehrte Abraham zu seinen Jungknechten zurück. Sie machten sich auf und gingen miteinander nach Beerscheba. Abraham blieb in Beerscheba (ἐπὶ τῷ φρέατι τοῦ ὀρκου) wohnen.“

¹⁴²⁸ Siehe dazu Bauckham R., Jewish World 338: „The covenant is that made with Abraham in Genesis 15, in which God promised to Abraham's descendants the land of the Canaanites (Gen 15:18-21), and / or that made with Abraham in Genesis 17, in which God promised to make Abraham the ancestor of many nations and to give his descendants the land of Canaan for a perpetual possession (Gen 17:4-8). Following Abraham's demonstrated willingness to sacrifice his son Isaac, God reiterated the promise, this time with a solemn oath: (...) [Gen 22,16-18; vgl. Sir 44,21].“

9,6ff, aber auch mit Mt 3,9 und Joh 8,30ff; schon früh verstehen sich die Christen als die wahren Nachkommen Abrahams, dies umso mehr als Heiden zur Gemeinde dazustießen, deren Zahl die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft erst so richtig augenscheinlich und greifbar machte. Dass einst der Glaube an Gott die ethnischen Grenzen des Volkes Israel aufsprengen wird, ist fester Bestandteil der prophetischen Verheißungen (vgl. Jes 2,2-4; Mi 4,1-4);¹⁴²⁹ auch hier geht in Jesus und seiner Ekklesia in Erfüllung, wovon bereits die Alten wussten, doch noch für die Zukunft erwarteten.

Die Besonderheit des Hebr liegt darin, dass unserem Vf. diese drei Schwurinhalte – Land / Nachkommen / Hohepriester – als die unbedingt nötigen Konstitutiva zur Etablierung einer neuen Diatheke nach der Verheißung in Jer 31,31-34 dienen. Ein neues Land und Königreich, in dem sich ein neues Volk Gottes sammelt, unter der Ägide und Herrschaft eines Hohepriesters, der zugleich ihr König und Gesetzgeber ist.

Das himmlische Land der Ruhe

Hebr 3,1 knüpft mit einem schlussfolgernden ὅθεν (rar innerhalb des Neuen Testaments; doch vor allem im Lukas-Evangelium, in der Apostelgeschichte und gleich sechs Mal im Hebr) direkt an die vorausgehenden Verse in Hebr 2,17f an; der Text greift die Stichworte *Brüder, Heiligung, Teilhaber, Hohepriester, Jesus, treu-sein, Herrlichkeit und Ehre* wieder auf und führt sie in Hebr 3,1ff durch den Gedanken weiter, das Volk als *Haus* und *Bau Gottes* zu verstehen, in dem Mose lediglich als Verwalter (θεράπων) wirkt, das dem Sohn Jesus aber als Anführer (ἀρχηγός) und Hohepriester (ἀρχιερεύς; Hebr 2,10.17) unterstellt ist: Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ· οὐ οἴκός ἐσμεν ἡμεῖς, ἀλλ[περ] τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχουμεν.

Das Verbum κατέχω verknüpft die Verse Hebr 3,6 und 3,14, schlägt aber auch – wenn wir das Stichwort ἐλπίς im Blick behalten – eine weite Brücke bis hin zu Hebr 10,23; zumal wir das Verbum κατανοέω sowohl in Hebr 10,23 als auch zuvor schon in Hebr 3,1 fanden.

Hebr 3,7-11 zitiert Ps 95,7-11; diese Zeilen handeln auf literarischer Ebene zu Zeiten des Exodus. In jenen Tagen von Massa und Meriba hörte die Wüstengeneration – anders als Abraham (vgl. Hebr 2,16) – nicht auf die Stimme Gottes (vgl. Ex 15,23; 17,7; Dtn 6,16; Num 14,21-23).¹⁴³⁰ Auch Jer 38,32LXX in Hebr 8,9 gehört in diesen Kontext der Vernachlässigung des Hörens seitens der Wüstengeneration auf das Wort und Angebot des sie rettenden Gottes; konsequenterweise heißt es dann gegen Ende dieses Verses: κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει Κύριος. Wer den Herrn *verachtet*, wird nicht weiter *beachtet*; wer sich ihm aber zuwendet, erfährt im Gegenteil Segen und Rettung, wie Abraham und Isaak. *Achten wir also darauf, Brüder, dass es uns nicht so wie jenen ergeht* (siehe Hebr 4,1ff). Uns eröffnet sich *heute* (σήμερον) eine letztmalige Chance auf den Einzug in das tatsächliche Land der Verheißung.¹⁴³¹

Gegen Ende des Kapitels in Hebr 3,15-19 insistiert unser Verfasser in mehreren Anläufen darauf, dass ausnahmslos alle Angehörigen der Exodusgeneration in der Wüste starben (vgl. Num 32,10f; Dtn 1,34f), demnach kein einziger in das Land der Ruhe Gottes eingezogen war wegen ihres

¹⁴²⁹ Siehe dazu Riesner R., Zwischen Tempel und Obergemach 76.

¹⁴³⁰ Vgl. Braulik G., Gottes Ruhe 210: „Ihre Sünde bestand also darin, trotz der Exoduserfahrung die wirkmächtige Präsenz Jahwes inmitten Israels in Zweifel zu ziehen.“ Die Väter, zu denen er einst zuerst gesprochen hat (vgl. Hebr 1,1), können – dies sei nochmals bestätigend gesagt – demnach nicht jene der Wüstengeneration sein, die sein Wort nicht annahmen.

¹⁴³¹ Die Einleitung des Zitates aus Jer 31,31ff in Hebr 10,15 (μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι) erinnert an die Verwendung von Ps 95 in Hebr 3,7 (διὸ καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) und Hebr 4,7 (πάλιν τινὰ ὀρίζει ἡμέραν σήμερον ἐν Δαυὶδ λέγων μετὰ τοσούτου χρόνου καθὼς προείρηται). Hebr 8,10 (μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας λέγει κύριος) stammt ebenfalls aus Jer 31,31-34. Ps 95 und Jer 31 werden so miteinander verschränkt und auf das Exodusgeschehen hin gelesen.

Zweifels an der Wirkmächtigkeit Gottes in ihrer Mitte.¹⁴³² Eine Landnahme der Kinder Israels hat für unseren Vf. nie stattgefunden; auch wenn ihm bewusst ist, dass ihm hierzu nicht jeder Hörer / Leser beipflichten wird, in der Logik seiner Schriftauslegung behält er recht.¹⁴³³ In Hebr 3,18 (Kapitel 3 abschließend) erinnert der Vf. nochmals an Gottes unverbrüchlichen Eid, sein erlesenes Land den Abtrünnigen zu verwehren.¹⁴³⁴ Um seine Argumentation stringent zu halten, verlegt er im nächsten Schritt das Land der Verheißung in himmlische Sphären (vgl. Hebr 4,3ff).

Diese Ungehorsamen der Wüstenwanderung stellt der Vf. seinen Zuhörern warnend vor Augen; so nimmt es auch nicht Wunder, dass die Wolke der heroischen Zeugen der Vorzeit in Hebr 11,30f mit der Dirne Rahab (also an dem Punkt, an dem die Landnahme bei Gilgal / Jericho einsetzen könnte; siehe Jos 2,1; 6,17.25; ferner Jak 2,25) abbricht und der weitere Verlauf nur noch summarisch angedeutet bleibt. Das *μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν* in Hebr 11,40 gesellt die Gemeinde des Hebr zu den als gerecht befundenen Heroen der Frühgeschichte des Volkes Israel;¹⁴³⁵ mit ihnen gemeinsam sind nun wir die positive Entsprechung zum kollektiven Versagen der Exodusgeneration. Aber nur dann, wenn wir – Abraham gleich und als seine würdigen Nachkommen – anders als sie auf Gottes Wort vertrauen; darauf, dass Gott es ist, der in unserer Mitte wirkt; siehe Hebr 4,2-3.

Wer an der realen Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes zweifelt, seine Wunder inmitten der Geschichte nicht sieht (vgl. Hebr 2,11), sein Herz verschließt, der gehört auch nicht zu seiner Sippe (vgl. Hebr 3,6). Der *οἶκος θεοῦ* ist dort, wo sein Wort gehört wird und in einem gläubigen Herzen Wohnung nehmen kann.¹⁴³⁶ Offenbar haben manche Zeitgenossen in der Wahrnehmung unseres Vf. eben daran ihre durchaus begründbaren Zweifel: Ist es Gott, der sich in diesem Menschensohn Jesus zu erkennen gab oder nicht? Denn schließlich starb dieser – rechtswirksam verurteilt – einen gar grausamen Tod am Kreuz (Gal 3,13; siehe Dtn 21,22).

Hebr 4,3 wiederholt den wichtigen Vers Ps 95,11 aus Hebr 3,11 und verknüpft dessen Exodushandeln über das Stichwort die *Werke des Herrn* (siehe Hebr 3,9; 4,3) mit dem Schöpfungsgeschehen in Gen 2,2.¹⁴³⁷ Der Anfang der Geschichte Gottes mit den Menschen wird in den Blick genommen und die Ruhe (*κατάπαυσις*) als Ziel der Wüstenwanderung mit der Ruhe des siebten Schöpfungstages identifiziert.¹⁴³⁸ „Diese Ruhe ist ein jenseitiges Gut, eine Erfüllung

¹⁴³² In Hebr 3,16-19 präzisiert der Vf. durch drei sich steigernde rhetorische Fragen (siehe Hebr 1,5.13). 1) *Wer* sein Herz verhärtet hatte und die Stimme Gottes nicht hören wollte (es waren ausnahmslos alle, die durch Mose aus Ägypten herausgeführt worden waren). 2) *Wem* Gott 40 Jahre lang gezürnt hatte (den Sündern, deren Leiber in der Wüste fielen). 3) *Wem* er schwor, nicht in seiner Ruhe zu gelangen (den Ungehorsamen). Uns aber (so Hebr 4,1ff), soll es nicht so ergehen wie jenen, denen ebenso gefrohbotschaftet worden war (so Hebr 4,2).

¹⁴³³ Erst die nachgeborene Generation überquerte den Jordan und nahm das Land in Besitz (Dtn 1,8; Jer 11,5).

¹⁴³⁴ Der Autor macht sich die Tatsache zunutze, dass nicht nur die Tora auf den Ungehorsam der Väter in der Wüste zu sprechen kommt, sondern auch die Propheten (Dan 9,7; Amos 8,7), zu denen er selbstverständlich auch David rechnet und die ihm zugeschriebenen Psalmen (Ps 95; 132).

¹⁴³⁵ Die Alten, die Teil der Wolke der Zeugen in Hebr 11 sind, wurden zwar vollendet, doch sollten sie nicht ohne uns ans Ziel gelangen (so Hebr 11,40); für Berger K., Hintergrund 401, impliziert das kirchliche „mit Christus sein“, in Gemeinschaft mit den Vätern des Glaubens und biblischen Propheten zu leben. Denn *zu uns* sprach genau jener Sohn (vgl. Hebr 1,2a), nach dem sie zeitlebens – vorläufig zwar, doch zuversichtlich vertrauend – Ausschau hielten (vgl. Hebr 11,26.39).

¹⁴³⁶ Siehe Übelacker W. G., Appell 99 Anm. 125: „Im Übrigen kennt der heilsgeschichtliche Entwurf des Hebr, wie er in 1,1f programmatisch vorgestellt wird, keine zwei Gottesvölker. Jeweils da, wo Gott redet und gehört wird, da ist *οἶκος θεοῦ*.“ Ähnlich Grässer, Mose 17. Ders., Heil als Wort 271f: „Der Unterschied zwischen altem und neuem Gottesvolk ist also kein prinzipieller, sondern lediglich ein gradueller: Wir haben die *besser* verbürgte Verheißung.“

¹⁴³⁷ Für Vos J. Cornelis de, Heiliges Land 185, ist Hebr 3,7-4,11 ein „christlicher Midrasch“ über Ps 95,7-11 und Gen 2,2.

¹⁴³⁸ Dazu Braulik G., Gottes Ruhe 210: „Ps 95,11 spielt auf Dtn 12,9 an. Wird dieser Vers richtig interpretiert, bestätigt er nicht nur die aus dem Psalm erarbeitete Exegese von *מנוחה*, sondern präzisiert die ‘Ruhe’ auch noch als den Tempel von Jerusalem. Letztlich aber geht es V. 11 nicht um dieses Heiligtum selbst. Darauf macht das enklitische

alter Heilsweissagungen, ein Einkehren in die Ruhe, die bei Gott von Anfang her ist. In dieser Erfüllung – zu diesem neuen Zeugnis verhilft dem Verfasser jenes Nebeneinander beider Zitate! – fallen Schöpfungsratschluß und Heilsratschluß wieder zusammen.¹⁴³⁹ Aus einem geografisch verortbaren Gebiet der Vergangenheit wird ein himmlischer Sehnsuchtsort der Zukunft, zu dem die Gemeinde unterwegs ist; Hebr 13,14. Dieser himmlische Ort ist von der Erde aus räumlich gesehen *oben*, zeitlich betrachtet aber *kommend* (vgl. Hebr 1,6; und 2,5) und ausstehend;¹⁴⁴⁰ wohl aber wissen wir bereits im Jetzt und Heute um seine Existenz (vgl. Hebr 2,8).¹⁴⁴¹

Da Gott sich nach seinem einmal gegebenen Schwur nicht selbst zuwiderhandeln kann und unser Vf. die Erfüllung dieser Verheißung bislang unerfüllt sieht, begreift sie der Hebr nun in Jesus von Nazaret als geschehen. Was der erste Jesus = Josua (vgl. Hebr 4,8) nicht bewerkstelligen konnte, vollendet nun der wahre Jesus. Im Hebr kann diese göttliche Ruhe als neuer Ort der Verheißung als *Stadt* (vgl. Hebr 11,10.16; 12,22; 13,14), als *Oikoumene* (vgl. Hebr 1,6; 2,5), als *Himmel* (vgl. Hebr 4,14; 7,26; 8,1; 9,23; 10,34; 12,23ff), als Ort des *Thrones der Gnade* (vgl. Hebr 1,8; 4,16; 8,1; 12,2), als wahres *Heiligtum im Himmel* (vgl. Hebr 8,2),¹⁴⁴² als *Zion und Pendant zum Sinai* (vgl. Hebr 12,22ff)

Personalpronomen aufmerksam. Die מנוחה steht in einem besonderen Verhältnis zu Jahwe. Als seine Ruhe ist sie der Ort göttlicher Gegenwart.“ Käsemann E., Gottesvolk 41: „Hier stellt der Sabbath als der Gott geweihte Tag zugleich die Erscheinungsform der Gott geweihten und zugehörigen Welt dar.“ Taut K., Schriftverständnis 125, umschreibt „Ruhe“ als *vollkommenen eschatologischen Zustand*.

¹⁴³⁹ Vgl. Rad G. v., Ruhe 108. Ruhe – κατάπαυσις – finden wir außerhalb von Hebr 3 und 4 nur noch in Apg 7,49 in der Stephanusrede, die den Ort der Ruhe Gottes ebenfalls in den Himmel verlegt. Siehe dazu Vos J. Cornelis de., Heiliges Land 185: „In den meisten Fällen hat κατάπαυσις in der Septuaginta, wie auch מנוחה im Masoretischen Text, eine lokale Konnotation, im Gegensatz zu ἀνάπαυσις, dem bloßen ‚Ausruhen‘.“

¹⁴⁴⁰ Diese Verquickung der Ebenen prägt die Eschatologie des Hebr; siehe Jost M. R., Engelgemeinschaft 249: „Die Eschatologie ist aber nicht nur auf den temporalen Aspekt beschränkt, sondern weist, wie schon erwähnt, auch einen spatialen Aspekt auf.“

¹⁴⁴¹ Von hier erklärt sich die Gemengelage aus *oben* und *unten*, einst, jetzt und künftig, die das rechte Verständnis des Hebr erschwert. Hurst L. D., Eschatology 43: „the notion of two ages overlapping would make it virtually impossible to avoid speaking in terms of 'above' and 'below'.“ MacRae G. W., Eschatology 190: „He uses the 'vertical' eschatological perspective, in other words, neither to oppose nor to correct the 'horizontal' one, but to reinforce it (Klappert).“ Koenen K. / Kühschelm R., Zeitenwende 105f. Weiß H.-F., Hebr 193: „Die christologisch gleichsam bereits realisierte ‚zukünftige Welt‘ verbürgt zugleich die eschatologische σωτηρία für die Adressaten.“ Gegen MacRae G. W., Eschatology 188: „the typically Christian paradox that the future is anticipated in the sacrifice of Jesus. Christ has already entered the sanctuary, thus inaugurated the end time, which for the believer nevertheless remains future, an object of hope. Christ is seen as having bridged the gap between present and future; indeed, since the death of Jesus belongs to the past, he has also bridged the gap between past and future.“ Ferner richtig Eisele W., Reich 419: „Hier sei lediglich darauf hingewiesen, daß und wie der Hebräerbriefautor zur Entwicklung seiner Theologie das geschichtliche Zeitkonzept an das metaphysische Konzept der Zeitlosigkeit annähert. Dies geschieht dadurch, dass er die perfektische, präsentische und futurische Dimension seiner Eschatologie in der Einmaligkeit des Christusereignisses zusammendrängt. (...) Gegenüber der einmal grundlegenden Rettung kann die Geschichte in ihrer linearen Zeitlichkeit nichts wesentlich Neues mehr bringen.“ Ähnlich wie bei Paulus existieren in der Periode zwischen erstem und zweitem Kommen des Erlösers die beiden Welten nebeneinander; so auch in Hebr 1,8; 2,5; 8,13. Jewett R., Letter to Pilgrims 42: „The new age was inaugurated by the Christ event, but in a conception similar to Paul's, this author sees the old age as continuing alongside the new (1:11-12; 2:8).“ Siehe Walter N., Christologie 166f: Bis zu seinem Tod bleibt der Mensch ein weltgebundenes, „ein geschichtliches Wesen. Das bedingt und erklärt die eigenartige Kreuzung von ‚vertikaler‘ und ‚horizontaler‘, also nach oben und nach vorn ausgerichteter Eschatologie. *Sub specie dei* ist vertikal, vom ‚Himmel‘, vom Unvergänglich-Ewigen zu reden, *sub specie hominis* dagegen muß von der Hoffnung geschichtlich geredet werden.

¹⁴⁴² Hebr 8,2 τῶν ἁγίων λειτουργός ähnelt Plant 50 ἁγίων ἀπαύγασμα und könnte auch gelesen werden als: *Er ist Diener von Heiligem* (= der jenseitigen Welt). Dazu Bietenhard H., Die himmlische Welt 13: „Der Grundgedanke der altorientalischen Weltanschauung ist die Lehre von der Entsprechung zwischen Himmel und Erde. Alles, was auf Erden ist, hat sein Ur- und Vorbild am Himmel. Jedes irdische Sein und Geschehen ist in einem himmlischen Sein und Geschehen präfiguriert. Dabei ist alles, was am Himmel ist und geschieht, dem Irdischen gegenüber primär. Jedes Land, jeder Fluß, jede Stadt, jeder Tempel, ja die ganze Erde haben ihr Vorbild am Himmel. Diesem himmlischen Urbild sind die irdischen Dinge von den Menschen oder den Göttern nachgebildet worden. Man möchte vielleicht sagen, daß dies eine nachträglich an die Sache herangetragene Theorie sei: denn es verhalte sich

begegnen. Urheber und Erbauer eines solchen Ortes der Ruhe, an dem Gott sein Volk um sich sammelt, ist der Allerhöchste selbst (vgl. Hebr 3,4; 8,2).¹⁴⁴³

Zum einen wird so – nach Hebr 2,2-4 – noch einmal die Gabe des Gesetzes am Berg Sinai während des Exodus relativiert; zum anderen kristallisiert sich zunehmend heraus, woran unser Vf. arbeitet. Im Gegensatz zur bisherigen, vorläufigen Verfassung des Volkes Gottes auf Grundlage der mosaischen Gesetze (siehe Hebr 7,11)¹⁴⁴⁴ geht es ihm um eine unerschütterliche Königsherrschaft Gottes und seines Sohnes (vgl. Hebr 12,27f), in dem sich die alten Zusagen von einst im Heute der Gemeinde erfüllen: Auf Grundlage der Verheißung einer neuen Diatheke in Jer 31 (vgl. Hebr 8), die selbst wiederum die rechtliche Grundlage des Lebens des Volkes formuliert (siehe Hebr 8,6).

Bemühen sollen wir uns also, in dieses Land der Ruhe zu gelangen; Hebr 4,12f zeichnet in seinem Wort das Bild des drohenden und unbarmherzigen Richters, der womöglich wiederum den Zugang zu diesem Paradies eidlich verschließt: *Denn lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert; es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenk und Mark; es richtet über die Regungen und Gedanken des Herzens; vor ihm bleibt kein Geschöpf verborgen, sondern alles liegt nackt und bloß vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft schulden* (vgl. Hebr 4,12f).¹⁴⁴⁵ Gottes Wort erscheint hier als Richtschwert; vor ihm als dem eschatologischen Richter bleibt nichts verborgen; auch hier bleibt der Text ganz seinem juristischen Argumentieren verhaftet. Die Rede von der Stadt Gottes bleibt ebenso in diesem Kontext, denn schließlich brauchen Richter wie Gerichtshof ihren entsprechenden Wirkungsradius. In Hebr 12,23 steht nicht zufällig *Gott als Richter aller* im Zentrum jenes himmlischen Jerusalems, zu dem die Gläubigen bereits hinzugetreten sind.

Die zahlreiche Nachkommenschaft

In Hebr 2,16 kommt der Vf. auf *einen* Nachkommen Abrahams zu sprechen, der – nach dem hier vorgeschlagenen Verständnis des Textes – zeitlebens von Todesangst geknechtet ist. Während die Engel in diesem Vers im Plural begegnen, bleibt *Nachkomme* zwar ebenso artikellos, doch im Singular. Wenn auch σπέρμα Ἀβραάμ das gesamte Menschengeschlecht meint (so auch bei der herkömmlichen Lesart des Textes), so kommt doch dem aufmerksamen Leser ein besonderer Nachkomme Abrahams in den Sinn, über dessen Todesangst die fromme Überlieferung zu berichten weiß: Isaak.

In Hebr 11,17ff lesen wir explizit über die Bindung Isaaks, in der sich Abraham wie Sara gleichermaßen bewährten. Interessant ist dabei die Formulierung in Hebr 11,11f: Πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα στειρὰ δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν: Der Nachkommenschaft wird hier ein Fundament gelegt, ganz so wie in Hebr 4,3 und 9,26 dem Kosmos bzw. der Welt selbst.¹⁴⁴⁶ Unserem

doch in Wirklichkeit gerade umgekehrt: zuerst habe man das Irdische gesehen, und einer Spekulation zuliebe habe man dann alles auf den Himmel transponiert.“

¹⁴⁴³ Auffallend ist, dass Hebr 3,4 zwischen einem solchen (irdischen) Bauherrn und Gott nochmals unterscheidet; womöglich eine Erinnerung daran, dass der Sohn eingangs in Hebr 1,2ff als Mittler der Schöpfung und Erbe von allem eingeführt wurde.

¹⁴⁴⁴ Josephus lässt uns in Contra Apionem II 164f wissen, dass das Gesetz die beste Verfassung für das Judentum als θεοκρατία wäre.

¹⁴⁴⁵ Unser Vf. blendet mit dieser Formulierung eine kultische Opferhandlung ein; denn ein zweischneidiges Schwert (μάχαιρα δίστομος), das nicht nur Seele und Geist, sondern auch Gelenk und Mark scheiden kann, klingt schon sehr speziell und zielt wohl nicht nur metaphorisch auf den Menschen, sondern auf ein Opfertier, das erst fein säuberlich zerlegt dargebracht werden kann / darf; vgl. Lev 1,6.8f.12f.15f; 6,1-6. Im eschatologischen Kontext des Endgerichts finden wir ein solches Schwert in Offb 1,16 und 2,12.

¹⁴⁴⁶ Hebr 11,12 ἀφ' ἐνός ἐγεννήθησαν erinnert an Hebr 2,11 ἐξ ἐνός πάντες. Auch hier zeigt sich die vielschichtige Verwobenheit des Textes und das sprachliche Talent unseres Autors; zudem bestätigt der Vergleich die vorgeschlagene Deutung des ἐξ ἐνός als Neutrum. Dazu Grohmann M., Sara 107: „Katabolē heißt ‚Grundlegung, Anfang Begründung‘, häufig in Kombination mit kosmou ‚Anfang der Welt‘ (z. B. Mt 25,34). Katabolē spermatis ist sonst nur in außerbiblischen Parallelen anzutreffen und begegnet dort als Fachausdruck für das ‚Einsenken des Samens, Befruchten‘.“

Vf. widerfuhr diese Wortwahl nicht beiläufig. Die Nachkommenschaft Abrahams gleicht für ihn der Grundlegung einer neuen Welt, einer neuen Schöpfung, die in den alten Verheißungen gründet.

Unmittelbar vor der programmatisch anmutenden Aussage über das Schwören bei Mensch und Gott kommt der Text bereits mit Hebr 6,14 auf Gen 22,17 zu sprechen; die Zusage reichen Segens und zahlloser Nachkommenschaft Gottes an Abraham. Kraft seiner Langmut (μακροθυμίας) gelangte Abraham ans Ziel; Segen und Nachkommen ja, das wahre Land aber blieb ihm verwehrt.¹⁴⁴⁷ Dabei steigert der Vf. in Hebr 6,13 durch die Parallelisierung von ἐπαγγειλάμενος und ὁμῶσαι die Verheißung zu einem Schwur, der Gen 22,16 beinahe verbatim aufgreift und so die Erinnerung an die vorausgehende Opferung Isaaks Gen 22,1ff einblendet. An diesem neuralgischen Punkt platziert die Abrahamserzählung Gen 12-25 die Verheißung unzählbarer Nachkommenschaft für den in der Prüfung sich bewährenden Abraham. Weil er sich *in extremis* als gerecht und treu erwiesen hat, gilt er den kommenden Generationen als Gerechter par excellence und als ihr Stammvater.

Gottes Schwur (ὅρκος) ist unabänderlich (ἀμετάθετον; vgl. Hebr 6,17). Wenn also diese beiden Aspekte – Segen und Nachkommen – sich zwischenzeitlich erfüllt haben (die Erben der Verheißung sind die Kinder Abrahams), dann wird sich ebenso die noch ausstehende Verheißung des Einzuges in das Land mit Leben erfüllen.

Der ewige Hohepriester

Gottes Schwören ist die Steigerungsform seiner Selbstoffenbarung, um die Unverbrüchlichkeit seiner Heilsabsicht zu untermauern; doch auch herkömmliches λαλεῖν (vgl. Hebr 1,1.2a) und λεγῆν (etwa Hebr 1,5.13; 3,7) darf sich fraglos ungeteilte Beachtung erwarten, da Gott es ist, der sich (in den Schriften) den Menschen zuwendet. Die Verheißung des neuen Hohepriesters nach der Ordnung Melchisedeks finden wir nur in Hebr 7,21 der Vorlage Ps 110,4 getreu zitiert; hier in der Verbindung von διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· ὥμοσεν κύριος. Andere Stellen des Textes bieten einzelne Elemente des Zitates und verbinden sie mit anderen Verba (siehe Hebr 5,6.10; 6,20; 7,11.15.17); wobei Hebr 7,17 mit μαρτυρεῖ der juristischen Semantik von *schwören* verpflichtet bleibt (siehe dazu Hebr 7,8.17; 10,15; 11,2.4f.39; ferner Hebr 2,6).

Zu diesem Verbum gesellen sich – wie wir bereits gesehen haben – die beiden Substantive ὅρκος (vgl. Hebr 6,16f) und ὀρκωμοσία (vgl. Hebr 7,20.28). Letzteres verwendet innerhalb des Neuen Testaments nur unser Vf.; womöglich kennt er es aus Ez 17,18fLXX.

In Hebr 2,17 angekommen hat unser Vf. bereits alle Bausteine benannt, die er benötigt, um seinen Zuhörern seine These „Jesus ist der neue Hohepriester“ aus Ps 110,4 in einem ersten, grundlegenden Anlauf zu skizzieren. Aus der Zusammenschau der Sündenreinigung als priesterlicher Tätigkeit (vgl. Hebr 1,3 καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος / Hebr 2,17 εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ) und Jesu Einsetzung zum Sohn und Anführer (vgl. Hebr 2,10 ἀρχ-ηγός) ersteht für ihn der ἀρχ-ιερεὺς (vgl. Hebr 2,17); wobei dieses Prädikat ἀρχ- dem Sohn als Abbild Gottes schon deshalb zukommen muss, weil dieser von Ewigkeit her als Schöpfungsmittler zugegen war. Nur so kann der später in der Welt Erschienene bereits Melchisedek als Urbild gegeben worden sein.

¹⁴⁴⁷ Vgl. Feldmeier R., Christen als Fremde 56: „Von diesem παροικεῖν im fremden Land hebt sich das – im bewußten Gegensatz dazu – als κατοικεῖν bezeichnete Wohnen *im* Land ab, das (...) betont als ein erfolgreiches Inbesitznehmen dargestellt wird (...).“

Zum Anlass des Hebr

Der sich formierenden Christengemeinschaft der Anfangszeit galt es, *als Nachkommen Abrahams ein Fundament* zu geben (vgl. Hebr 11,11), eine *Basiserzählung*, die sie als in sich legitimierte soziale Entität an verschiedenen Orten gleichermaßen ausweisen konnte. Die Evangelien konnten dafür nicht ausreichen; sie gehören einem anderen literarischen Genre an und verfolgen eine andere Intention. Die Evangelisten fokussieren auf die Person Jesu, sein Leben und Leiden, seine Passion und seine Auferstehung als Nukleus der Handlung, um den herum alle weiteren Erzählungen angeordnet werden. Sie sehen Jesus und seine Jünger auf freiem Feld, in wechselnder Szenerie in verschiedenen Dörfern und Städten oder auf dem Weg nach Jerusalem als dem Zentrum des Gottesvolkes; nirgends aber stabil an einem Ort versammelt. Einen ersten Schritt der „Selbsthaftwerdung“ vollzieht die erste Jüngerschar, die sich nach Jesu Auferstehung in Jerusalem versammelt. Sie kehrten Galiläa den Rücken, um in Jerusalem *den Kommenden* zu erwarten (vgl. Hab 2,3; Hebr 10,37). Als bald fanden ländliche Anfänge ihre Fortsetzung in einem vorzugsweise urbanen Milieu,¹⁴⁴⁸ allerdings fanden sich Christen hier als Minderheit, als *Fremde* wieder; in einem Umfeld, in dem sie angefeindet und marginalisiert, aus dem sie sich ihrerseits aufgrund ihrer Überzeugungen fernhalten mussten.

„Nach antiken Maßstäben lebten die Christen eigenbrötlerisch. Die Polis, die auf das archaische Griechenland zurückgehende Form der Stadt, die zugleich eine politische und religiöse Organisation war, prägte auch den Alltag im Römischen Imperium. Hunderte von Städten, viele in der Kaiserzeit neu gegründet, verteilten sich über den Mittelmeerraum. Das umgebende Land gehörte dazu und war in das kultische Leben einbezogen. Allenthalben erlebte man die Verbindung von politischer und religiöser Organisation, besonders intensiv anlässlich der Feste der Polis, die den städtischen Göttern galten. Waren das religiöse Ereignisse? Oder politische, da sie das Gemeinschaftsgefühl der Bürger stärkten? Beide Fragen kann man mit «Ja» beantworten; das «Oder» ist verkehrt – gerade dies zeigt, dass eine säuberliche Trennung zwischen beiden Sphären in dieser Welt nicht einfach war. Für diejenigen Christen, die eine Teilnahme an heidnischen Kulte grundsätzlich ablehnten, stellte sich das anders dar. Sie mussten den Prozessionen fernbleiben – doch was bedeutete das für ihre Rolle als Bürger ihrer Stadt, die gewiss niemand gern aufgeben wollte? Überhaupt waren viele öffentliche Funktionen von Opfern begleitet, Ratsversammlungen, Tätigkeiten der städtischen Beamten ebenso und manches mehr. Das waren Alltagsvollzüge, Selbstverständlichkeiten. Dennoch machten Christen, für die Zeitgenossen höchst irritierend, Schwierigkeiten, indem sie sich aus persönlichen Gründen und wider alle Tradition gegen jedwedes Opfer sperrten. Damit signalisierten sie in der Sicht der Anderen, dass sie sich anmaßten, als einzelne die Bräuche einer ganzen Polis in Frage zu stellen, und vielleicht damit den Zorn der Götter über die Gemeinschaft heraufbeschworen. Stattdessen versammelten sich diese Christen untereinander – was ebenfalls Misstrauen schüren musste. Es überrascht daher nicht, wenn den Christen immer wieder Feindseligkeit entgegenschlug.“¹⁴⁴⁹

Auch das Wirken und Schreiben des Paulus diente dem Zweck, an verschiedenen Orten, in diversen Städten des römischen Reiches, die Kirche als Leib Christi inmitten all dieser Herausforderungen zu etablieren, ihr Form und Verfassung zu geben, mit Christus als dem Haupt egalitär berechtigter Glieder, ihm selbst – Paulus – aber als Apostel und Knecht Jesu Christi eine

¹⁴⁴⁸ Dazu Bendemann R. v., / Tiwald M., Das frühe Christentum 11: „In der neutestamentlichen Wissenschaft gilt als weithin konsensfähig, dass das älteste Christentum nach den ländlich geprägten Anfängen der Jesusbewegung sich sehr bald zu einem städtischen Phänomen entwickelt hat.“ Siehe den interessanten Hinweis bei Leppin H., frühe Christen 58: „Und noch mehr geschah: In Antiochia kam für die Jünger zuerst die Bezeichnung «Christen» auf (Apg 11,26). Vielleicht geschah dies nicht zufällig in der Großstadt, wo Gläubige nichtjüdischer und jüdischer Herkunft besonders intensiv interagierten. Das in diesem Zusammenhang verwendete griechische Wort *Christianós* hat das Suffix *-ianós*, das wiederum auf das lateinische *-ianus* zurückgeht. Dieses Suffix konnte Parteigänger oder frühere Angehörige einer römischen *familia* bezeichnen, hatte also etwas mit innerem Zusammenhalt zu tun.“ Ebenso Meeks W. A., The First Urban Christians 10; die frühe Kirche wäre ein „urban movement“.

¹⁴⁴⁹ Leppin H., frühe Christen 355f.

Sonderrolle einzuräumen, die ihn in der Perspektive späterer Forschung beinahe zur eigentlichen Gründerfigur aufsteigen lässt (vgl. 1 Kor 3,9-14; Röm 15,20; ferner Eph 2,19ff).¹⁴⁵⁰

Den Hebr verorten wir ebenso in derart gelagerten Kontexten seiner Zeit. Auch ihn beschäftigt die Frage, wie Christen in einer solchen Welt just einen Gekreuzigten als die endgültige Antwort Gottes auf die alte Sehnsucht der Menschheit nach Reinigung und Rettung glaubhaft und stringent auf dem Fundament der heiligen Schriften nicht nur Hebräern, sondern auch Römern wie Griechen, Sklaven wie Freien (vgl. Gal 3,28) verkünden können.

Der Rhetor und seine Intention

Auch das aus Röm 12,10 und 1 Thess 4,9 bekannte Stichwort der φιλαδελφία¹⁴⁵¹ in Hebr 13,1 wird das Seinige dazu beigetragen haben, wenn manch Ausleger den Hebr in die Nähe des Apostels Paulus rückte; in diesem letzten Kapitel des Hebr folgen konkrete Handlungsanweisungen für die Gemeindeglieder, die oberflächlich betrachtet wenig mit dem vorausgehenden Text zu tun haben. Es fällt allerdings auf, dass in Hebr 12,22 und Hebr 13,2 wiederum *Engel* bemüht werden, von denen zuletzt in Hebr 2,16 zu hören war; zudem häufen sich mit Hebr 12,5 wieder – wie eingangs in Hebr 1-2 – biblische Zitate. Die doxologische Formel in Hebr 13,8 gemahnt ihrerseits inhaltlich an Hebr 1,2-13, näherhin an einen Sohn, der von Anfang an war, in unseren Tagen erschien und dessen endgültiger Herrschaftsantritt als nahe erwartet wird.

Spätestens mit Hebr 13,9 greift unser Vf. diesen weit zurückreichenden roten Faden der Argumentation auch lexikalisch wieder auf (vgl. Hebr 2,4 [ποικίλαις]; 6,2 [διδασκῆς / διδασκαίς]), insbesondere mit seiner konstant wiederkehrenden Aufforderung, die Herzen zu festigen (vgl. Hebr 2,3; 3,10.12.15; 4,7.12; 8,10; 10,16.22).¹⁴⁵² Bei näherer Betrachtung erkennen wir zudem, wie Hebr 13,10-12 schließlich die Ausführungen von Hebr 9 und 10 resümiert und sie ein letztes Mal auf das Geschehen mit Jesus von Nazaret am Kreuz auf Golgotha wendet.¹⁴⁵³ Hebr 13 ist mannigfaltig mit dem vorausgehenden Text verbunden. Gegen Ende seines Schreibens gibt der Vf. seiner Theologie eine mehr praktische Wendung, die sich – wollte sie Relevanz für sich behaupten – auf die konkrete Situation der Gemeinde seiner Adressaten beziehen muss.

In Hebr 13,22 nennt der Vf. seinen Text rückblickend λόγος παρακλήσεως: Zum einen enthüllt λόγος den Hebr als eine vorzutragende Rede¹⁴⁵⁴ (weniger als ein in Gemeindegliedern und -zusammenkünften vorzulesender Brief wie jene des Paulus); zum anderen erhebt sich die Frage, was der Autor unter παράκλησις (auffallenderweise dasselbe Wort, das in Hebr 12,5 als Einleitung zur *Paideia* Gottes zu lesen ist) näherhin versteht. In welcher vorstellbaren geschichtlichen Situationen, in welcher sozialen Realität lebt diese intendierte Gemeinde, auf die dieser spezifische theologische Entwurf des Hebr *Jesus – Hohepriester* sinnerfüllt antworten wollte und offenkundig (sonst wüssten wir heute nichts mehr von diesem Werk) auch konnte.

¹⁴⁵⁰ Siehe dazu etwa 1 Kor 3,9f: *Denn wir sind Gottes Mitarbeiter; ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bau*. Paulus nimmt hier die Rolle des Baumeisters für sich selbst in Anspruch; im Hebr liegt diese Aufgabe bei Gott, der seinem neuen Volk ein festes Fundament in seiner himmlischen Stadt gibt, vgl. Hebr 11,10.

¹⁴⁵¹ Siehe ferner 1 Petr 1,22; 2 Petr 1,7.

¹⁴⁵² Mit Backhaus K., Scheideweg 201: „So führt auch 13,9f nicht an die kontroverstheologische Peripherie, sondern noch einmal in die soteriologische Mitte des Schreibens.“

¹⁴⁵³ Allen D. M., *Hebrews* 13 193: „Virtually everything said here echoes earlier passages in which the author praises what his hearer are doing or exhorts them to do.“

¹⁴⁵⁴ So mit Eisenbaum P. M., *Locating* 222: „Hebrews was obviously written to be read aloud (...) Hebrews is a ‘speech’.“

Hebr 13,22: Ein Wort der Ermahnung?

Viele Exegeten vermuten hinter λόγος τῆς παρακλήσεως eine selbst gewählte Gattungsbezeichnung des Autors für sein Werk; der Hebr wäre eine (Er-)Mahn(ungs)rede an eine im Glauben müde gewordene Gemeinde Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts.¹⁴⁵⁵ Doch nicht erst in Hebr 13,22, programmatisch am Ende stehend, begegnen wir dem Lexem παράκλησις; auch in Hebr 6,18 (Gottes Schwur ist uns sicherer *Ansporn* zur Hoffnung [ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν]) und in Hebr 12,5 (ihr habt den *Ansporn* vergessen, der euch als Söhne anspricht [καὶ ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως]) findet es Anwendung.¹⁴⁵⁶ Hier meint παράκλησις nicht eine literarische Gattung, sondern einen *starken Zuspruch* an die Zuhörer, der in Hebr 6,18 als Verweis an den Schwur Gottes, in Hebr 12,5 aber als Erinnerung an Spr 3,11 erscheint; insofern macht auch das Verbum ἐκλανθάνομαι (Hapaxlegomenon) an dieser Stelle Sinn: Die Angesprochenen haben das Schriftzeugnis vergessen, das ihnen den Zweck ihres (Leidens-)Kampfes gegen die eigenen Sünden erhellt. Weder ist hier eine Anfechtung der Gemeinde von außen in Sicht, noch würden diese Christen ihr Bekenntnis vernachlässigen.¹⁴⁵⁷ Übersehen wir in diesem Zusammenhang auch nicht die Verwendung von παρακαλέω in Hebr 3,13; 10,25; 13,19.22; es unterschiedslos einfachhin als *ermahnen* wiederzugeben und darauf die Gesamtlast der Begründung des Hebr als Mahnschreiben zu laden, verschließt den Blick vor anderen Nuancen wie *einander zurufen*, *bestärken* und *ermutigen*.¹⁴⁵⁸

Wollten wir dennoch an λόγος τῆς παρακλήσεως in Hebr 13,22 als Gattungsbezeichnung festhalten, sollten wir nicht übersehen, dass der Vf. selbst in Hebr 5,13 seine Gedanken als λόγος τῆς δικαιοσύνης subsumieren konnte;¹⁴⁵⁹ dabei dachte er gewiss primär an eine theologische Aussage über den Inhalt seines Redens und nicht an dessen literarische Einordnung. Seine *Lehre zur Gerechtigkeit* gründet in einer biblischen Paideia, die Gottes Gerechte durch deren Bewährung im Leiden zur (für sie) verdienten und (für die Zeitgenossen) rechtfertigenden Belohnung zu führen vermag. Unter diesem Blickwinkel zeigt sich nun auch eine Verbindung zwischen λόγος τῆς δικαιοσύνης und λόγος τῆς παρακλήσεως in Hebr 12,5.11.23.¹⁴⁶⁰ Inhalt des *Wortes der Ermutigung*, diesen Weg *per aspera ad astra* einzuschlagen bzw. weiter zu gehen, ist gerade dieses schon in Vorzeiten bewährte *Wort der Gerechtigkeit*, die biblische Erinnerung daran, dass Gott die Seinen stets

¹⁴⁵⁵ Siehe dazu die Einleitungsfragen. Mit Verweis auf Apg 13,15 ließe sich behaupten, ein *Wort der Ermahnung* bezeichnet eine Rede – eine Predigt – im Anschluss an und unter Rückgriff auf die in einem gottesdienstlichen Vollzug eben vernommene Lesung aus *Gesetz und Propheten*. Der heilsgeschichtliche Fokus unseres Autors auf eben dieses Verhältnis von *Gesetz zu Propheten* kann als Indiz für den berechtigten Seitenblick auf die Apostelgeschichte dienen. Dass auch ein *Sitz im Leben* einer solchen Rede in einem Gottesdienst seine Berechtigung hat, bestätigt uns der Hebr selbst in Hebr 10,25, wenn sich der Vf. bei der Ermahnung, die gemeinschaftliche Versammlung nicht frühzeitig zu verlassen, just des Verbums παρακαλέω bedient.

¹⁴⁵⁶ Die revidierte Einheitsübersetzung liest in Hebr 6,18 als *kräftiger Ansporn*, Hebr 12,5 aber als *Mahnung* (die Lutherübersetzung bietet hier *Tröst*).

¹⁴⁵⁷ Auch Hebr 6,18 lässt sich so besser verstehen: Gottes Wort bietet hier weder *Mahnung* noch *Tröst*, sondern vielmehr eine Ermutigung, den eingeschlagenen Weg weiterzugehen.

¹⁴⁵⁸ In Hebr 13,19.22 hat das Verbum παρακαλέω beinahe schon die Konnotation *bitten*; wohl auf Hebr 10,25 aufbauend (einfaches καλέω finden wir in Hebr 2,11; 3,13; 5,4; 9,15 und 11,8.18). Der Text in Hebr 13,19 verweist uns zurück zu Hebr 2,1: Mit größerem Eifer (περισσότερος) bitte ich um euer Gebet – mit größerem Eifer müssen wir uns dem Gehörten zuwenden.

¹⁴⁵⁹ Beim *Wort Gottes* sowie beim *Wort des Gehörten* ist Gott selbst als Sprecher intendiert, mit dem *Wort der Gerechtigkeit* meint der Vf. die Zusammenschau einzelner biblischer Textzeugen, aus der sich zugleich eine Einsicht und ein Auftrag ergibt.

¹⁴⁶⁰ Wie Hebr 12,5 illustriert gehören Zuspruch, Sohnschaft, Erprobung durch den Herrn, Reifung durch Erziehung zusammen: καὶ ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως, ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται· υἱέ μου μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος (siehe dazu Hebr 11,1; 2 Tim 3,16). Nicht ein zuvor starker Christusglaube droht hier zu erlahmen, sondern vielmehr das Bekenntnis begründet, dass der schmachvoll am Kreuz Verendete in seiner Auferweckung gerechtfertigt wurde.

zu deren Bewährung prüft, dass Gott seinem Versprechen (Hab 2,3 / Hebr 10,38) treu bleibt wie er es in Christus vor aller Welt erwiesen hat.¹⁴⁶¹

In Hebr 12,7 heißt es (an PsSal 10,2; 14,1 erinnernd): „Denn wer darf sich Sohn nennen, den der Vater nicht erzieht?“ Ein Menschensohn (vgl. Hebr 2,5ff τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ) so wenig wie die auf ihn verweisenden *Menschenkinder* (vgl. Hebr 2,10ff). Beide werden gleichermaßen erprobt in vielfältigen Bedrängnissen und Leiden (vgl. Hebr 2,17f); daran erinnert der Plural διὰ παθημάτων τελειῶσαι in Hebr 2,10 und auch die Schlussformulierung in Hebr 2,18. Mit dem Unterschied, dass der schon vollendete, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönte Menschensohn, kraft seines unschuldig vergossenen Blutes den Seinen zu Hilfe eilen kann (vgl. Hebr 2,17f).

Am Ziel der Mühen, in der *Vollendung* angelangt (vgl. Hebr 2,10; 5,9; 7,28), winkt die Kindschaft Gottes als Lohn (vgl. Hebr 10,1.14; 11,40; 12,8.23), das Hinzugerechnet-Werden zum Haushalt Gottes (vgl. Hebr 3,6), das alle sich zu dem leidenden Jesus als dem Christus Gottes Bekennenden mit Stolz (καύχημα) erfüllen soll. Hatte sich zuvor in Hebr 2,9 das *Leiden* mit dem Begriffspaar *Ehre und Herrlichkeit* verbunden, so korreliert mit diesem *Stolz* der Gemeinde die *Schande* bzw. das Schämen, das ebenso bereits – alles andere als grundlos! – in Hebr 2,11 thematisiert wurde, in Hebr 11,16 (in direktem Anklang auf Hebr 2,11) weitergeführt wird und in Hebr 12,2 seine Begründung in der Schande des Kreuzes Jesu erfährt. Wohlgemerkt: Diese Schande begegnet im Hebr nicht (nur) als Vorwurf seitens der die Christen umgebenden Umwelt, sondern vor allem auch als Problem für sie selbst, das unser Autor mit seiner Rede aufzuklären sich anschickt, indem er diesem Geschehen auf Golgotha eine positive Wendung abringt.

Wenn wir λόγος τῆς παρακλήσεως in Hebr 13,22 als eine für den Vf. selbst zutreffende Charakterisierung seines Schreibens gelten lassen, es aber nicht als *Mahnrede* deuten,¹⁴⁶² sondern positiv gewendet als eine *Rede des Zuspruchs, des Ansporns* verstehen, im Sinne von: *Sich den alten Schriften Gottes von Neuem zuzuwenden; veranlasst durch die rechtfertigende Erhöhung des leidenden Menschensohnes, ihren immer schon intendierten Sinn zu erforschen* (wozu sonst deren zahlreiche und ausführliche Zitation?), dann lichtet sich auch der seltsam anmutende Nachsatz in Hebr 13,22b καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν. Denn warum sollte sich eine *Mahnrede* – will man sie als *als Trostrede* für eine glaubensschwache Gemeinde deuten – ausgerechnet durch ihre Kürze auszeichnen können? Mahnung und Trost sind naturgemäß wortreich und redundant; der Hinweis auf die Kürze der Ausführungen des Hebr (der vergleichsweise weder kurz noch inhaltsarm ist) ist vielmehr als Ansporn an eine im Glauben bereits versierte Gemeinde (siehe Hebr 6,1.9 sic!) zu lesen, sich selbst auf die Suche nach den gottgeziemenden (vgl. Hebr 2,10) Antworten auf das Christusgeschehen in den Schriften zu machen.¹⁴⁶³

¹⁴⁶¹ Berger Kl. / Colpe C., Textbuch 300: „Herakles ist in der Umwelt des Neuen Testaments in ähnlicher Weise Prototyp des Weges ‚per aspera ad astra‘. Wie in der Christologie wird speziell dieser Weg mit dem Titel ‚Sohn Gottes‘ verbunden.“

¹⁴⁶² Die Verse Hebr 12,12f werden als Ermahnung der Angesprochen verstanden, die uns ihre aktuelle Situation als *eine glaubensmüde gewordene Gemeinde* erhellen. Wäre dem so, wäre zu klären, warum wir im Hebr nicht auch das Verbum νοουθετέω, das solches Mahnen eher wiedergibt als παρακαλέω (vgl. Hebr 3,13; 10,25; 13,19.22; παράκλησις in Hebr 6,18; 12,5; 13,22), antreffen und dessen Substantivform νοουθεσία in Eph 6,4 sogar parallel zu παιδεία Verwendung finden kann. Gerade Hebr 12,5 erweist παράκλησις als Zuspruch / Ermutigung, und nicht als Ermahnung. Als feste Genrebezeichnung müsste λόγος τῆς παρακλήσεως erst erwiesen werden (Apg 13,15 alleine reicht dafür nicht) und sollte Hebr 13,22 vom sonstigen Sprachgebrauch des Vf. abweichen, könnte dies auch ein Hinweis auf einen sekundären Schluss des Hebräerbriefes sein. Siehe Apg 20,31; Röm 15,14; 1 Kor 4,14; Kol 1,28; 3,16; 1 Thess 5,12.14; 2 Thess 3,15.

¹⁴⁶³ Vgl. Backhaus K., Angels 158: „The problem Hebrews primarily deals with is not that the addressees do not know what they should do but that they do not do what they should know. Cognition, therefore, must gain an active dimension, that is to say, an aspect of movement.“ Vgl. dazu den aufschlussreichen Gedanken bei Bormann L., Theologie 362: „Über die Adressaten erfahren wir aus dem Schreiben, dass sie der tröstenden Mahnung bedürfen, da ihre Festigkeit im Glauben nachlasse. Für den heutigen Leser ist es überraschend, auf welche Weise diese Ermutigung vorgenommen wird: Durch eine grundlegende Neuinterpretation des Christusereignisses als Teil eines himmlischen Kultgeschehens, das zugleich jeglichen irdischen Kult überflüssig macht.“ Die Überraschung

Die Angesprochenen sollen über sich hinauswachsen, auf dem gelebten Fundament ihres schon bislang bezeugten Glaubens voranschreiten, in dem sie Jesus als Hohepriester einer neuen, von Gott gesetzten und von alters her intendierten Kultordnung verstehen lernen. Solch Bekenntnis vereint sie zur *familia Dei* in der Welt, zeichnet sie in besonderer Weise in Relation zu ihrer Umgebung aus und weist ihnen einen besseren Platz innerhalb der gesellschaftlichen Bedingungen, in denen sie als Bürger dieser Welt durchaus selbstbewusst leben, zu. Es ist das Stichwort *καύχημα* in Hebr 3,6, das die Ausführungen zum Hause Gottes, über das der Sohn als Sohn gesetzt ist, beendet.

So agiert ein Rhetor, der von Anfang an (vgl. Hebr 1,1.2a) mit der Autorität des redenden Gottes arbeitet und an die inspirierte Kombinationsgabe seiner schriftgeeeichten Zuhörer appelliert. *Glaubensmüde* ist hier niemand; eher fragend, wie es nun weitergehen soll. Die Gemeinde des Hebr sucht ihren Ort in dieser Welt, indem sie sich auf den Himmel beruft, wo Christus am wahren himmlischen Heiligtum für sie Fürbitte einlegt (vgl. Hebr 2,17; 8,1f). Ihre Berufung und ihre Heimat ist himmlischer Natur (vgl. Hebr 3,1; 6,4; 8,5; 9,23; 11,16; 12,22).

Seine Bestätigung, *λόγος τῆς παρακλήσεως* in diesem Sinne deuten zu können, erfährt dieser Vorschlag durch Apg 13,15; hier bezeichnet *λόγος τῆς παρακλήσεως* eine Rede gewichtiger Schriftauslegung. Gottes Wort und Gesetz eignet als solchem unbedingte Verbindlichkeit; es nicht zu beachten, zieht gerechte Ahndung nach sich (vgl. Hebr 2,2f), bis hin zum Ausschluss aus Gottes Gegenwart im gelobten Land (vgl. Hebr 3f). So erklären sich auch die *λόγοι παρακλήσεως* in 1 Makk 10,24 als „autoritatives Wort, das Recht setzt und einen Rechtszustand erklärt. (...) Sein *Wort der Zured* ist für unseren Autor *Dar- und Auslegung der Schrift in höchster rechtlicher Verbindlichkeit*.“¹⁴⁶⁴ Auch hier kommt eine juristisch-legitimierende Note zum Vorschein, die eine bemerkenswerte Fortsetzung im unmittelbar an *λόγος τῆς παρακλήσεως* anknüpfenden Vers Hebr 13,23 findet, wo der Vf. von der Freilassung des *Timotheus* aus einer Haft berichtet, von der wir andernorts nichts erfahren (was nichts zwingend belegt, noch ausschließt) und nur unser Text weiß.

Hebr 5,14: Feste Speise für Erwachsene

Für die Bestimmung der Textgattung, der Adressaten und der Gemeindesituation des Hebr ist bedeutsam, zu welcher Gruppe der Vf. seine Zuhörer zählt. Sie sind nach Ausweis von Hebr 5,11-14 gerade nicht Kleinkinder in Sachen des Glaubens, sondern als Vollendete zur „harten Kost“ einer *hohen Christologie* befähigt (vgl. Hebr 6,1-14, v. a. Hebr 6,9), die der Vf. ihnen als Jesus, den Messias-Sohn und Hohepriester am himmlischen Heiligtum zubereiten will. Dies bezeugt uns der Text selbst in Verbindung zum *λόγος τῆς δικαιοσύνης* in Hebr 5,13: *πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης νήπιος γὰρ ἐστίν*.

Wer nun aufgrund von Hebr 6,11f die Zuhörer als *niederum Schwache im Glauben charakterisieren* möchte, erkennt, dass der Vf. eben diese Anfangsgründe mittels einer Praeteritio kurz zusammenfasst, um sich in Hebr 6,1 ausdrücklich den vollkommeneren Dingen des Glaubens zuzuwenden (*ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα*). Diese scheinbar widersprüchlichen Verse könnten Hebr 12,4ff geschuldet sein, wo erst die Paideia Gottes kraft ihrer zur Bewährung auferlegten Prüfungen aus illegitimen Sprösslingen (*νόθοι*) erbberechtigte Söhne (*υἱοί*) macht: Das Voranschreiten im Glauben, der Eintritt in Gottes Gegenwart führt über die Beschäftigung mit dem *λόγος τῆς δικαιοσύνης* zu jener Heiligung, die nur den Vollendeten eignet (vgl. Röm 8,14-17;22f.). Wer zu dieser Einsicht nicht fähig ist, bleibt bei den primären Inhalten des Glaubens stehen, die für sich alleine nicht ausreichen, das Ziel zu erreichen: Ganz so wie der levitische Kult sein Ziel nicht erreichte und erst der Neue Bund in Christus den perfekten Zustand eines hörenden

seitens der Leser könnte weichen, wenn es beim Hebr eben nicht um eine *Mahnrede* ginge. Das Verbum *νουθετέω* (ermahnen) findet sich in Apg 20,31; Röm 15,14; 1 Kor 4,14; Kol 1,28; 3,16; 1 Thess 5,12.14 und 2 Thess 3,15 – nicht aber im Hebr.

¹⁴⁶⁴ Ebner M. / Schreiber St., Einleitung 487.

Herzens etablierte. Ganz im Sinne von: *Er hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig* (2 Kor 3,6).

Als „Hebräer“ akzeptieren die Adressaten selbstredend die Autorität ihrer Schriften; hier sind nicht erst noch *Anfangsgründe* zu legen (vgl. Hebr 6,1ff). Einzig jene Frage stellt sich ihnen, ob und wie sich Jesus und sein Schicksal in das bislang Geglaubte einfügen und aus ihm erklären lässt; ob sie in kultischen Belangen repetitiv agierende Juden/Hebräer (vgl. Hebr 9,25; 10,11) bleiben oder vollendete Christen werden wollen.¹⁴⁶⁵ Ersteres verheißt ihnen die Sicherheit gesellschaftlicher Akzeptanz in den Grenzen einer ethnischen Zugehörigkeit, zweiteres weit darüber hinausgehend die Gewissheit ihrer endzeitlichen Rettung und die Erfüllung der prophetischen Verheißung, dass einst alle Völker zu diesem Berge Zion pilgern werden, wie es der Vf. in Hebr 12,22 für die Seinen als bereits geschehen (wenn auch im Modus der *Hoffnung*, und nicht des *Schauens*) konstatiert (siehe dazu Jes 2,1-5; Mi 4,1-5).

Auf den λόγος τῆς παρακλήσεως in Hebr 13,22 hören wir 13,23 von Timotheus; für viele Ausleger – wie schon φιλαδελφία in Hebr 13,1 – ein Versuch, den Hebr-Vf. in die Nähe Pauli zu rücken und diesen Text als paulinische Pseudoepigrafe zu profilieren. Allerdings fällt bei genauerer Betrachtung auf, dass unser Vf. als einziger der biblischen Autoren Timotheus hier *als Bruder aller anderen Gemeindeglieder* begreift.¹⁴⁶⁶ In Hebr 13,22a nennt unser Vf. seine Zuhörer (wie zuvor) allesamt *Brüder*,¹⁴⁶⁷ zu diesem Kreis zählt er Timotheus hinzu, mit dem gemeinsam er *als unserem Bruder euch alsbald besuchen werde*.¹⁴⁶⁸ Timotheus ist hier nicht nur ein Bruder in Christus für unseren Vf., der hier wie Paulus von sich im Plural sprechen würde (vgl. 1 Thess 3,2; Phlm 1,1).¹⁴⁶⁹ Diese Beobachtung fügt sich mit dem Gedanken der Gotteskindschaft aller in Christus zu einem neuen Volk versammelten Menschen (vgl. Hebr 2,13; 3,6), zu der sich auch der Vf. selbst (als Lehrer zwar, doch als Glied der einen Versammlung; Hebr 10,25) zählt. Alles in allem wäre das ein sehr holpriger Versuch unseres Vf.s, sich als Paulus oder dessen Epigone zu stilisieren. Wenn hier jener Timotheus anvisiert sein soll, den wir auch in der Begleitung des Paulus kennen (und nicht einfach ein anderer desselben Namens), dann bedeutet das, dass sich auch unser Vf. dessen Wohlwollen soweit sicher sein kann, dass sie gemeinsam (zumindest theoretisch und für die Leser plausibel) eine Reise antreten würden.¹⁴⁷⁰ Ganz selbstverständlich setzt der Vf. im Übrigen auch voraus, zu diesem Moment seine Adressaten immer noch als Gemeinschaft vorzufinden. Ihre baldige Zerstreuung aus Glaubensmüdigkeit fürchtet er hier jedenfalls nicht.

An keiner Stelle des Textes kann demnach als ausgemacht gelten, dass eine immer wieder in der Forschung konstatierte „Glaubensmüdigkeit“ eine zur Zeit des Schreibens bereits Realität gewordene Verfassung der Hebr-Gemeinde beschreibt.¹⁴⁷¹ „Die bis in jüngste Zeit hinein beliebte Lektüre des Hebr als Aufrüttelung aus Müdigkeit des Glaubens (...) geht zu rasch über die Hinweise hinweg, die Adressaten gehörten nicht zu den von der Drohung Betroffenen (6,9 und 10,39).“¹⁴⁷²

¹⁴⁶⁵ Zur Deutung der Briefzuschrift *als gegen die Hebräer* gerichtet, siehe Köster H., Einführung 710; Synge F. C., Hebr 44; dazu Backhaus K., Scheideweg 195.

¹⁴⁶⁶ In Röm 16,21 bezeichnet Paulus Timotheus als *seinen Mitarbeiter*, Jason und Sosipater aber zählt er zu seiner *Vernandtschaft*; in 1 Kor 4,17 und 1 Tim 1,18; 2 Tim 1,2 ist Timotheus *Pauli geliebter Sohn im Herrn* und Phil 1,1 vereint Paulus und Timotheus als Knechte Jesu Christi implizit zu Brüdern im Dienst am Evangelium.

¹⁴⁶⁷ In unserem Text sind ab Hebr 2,11.17ff *die Brüder* als jene Gemeinschaft im Blick, auf die des Sohnes Heilshandeln der Heiligung zielt (vgl. Hebr 3,1.12; 8,11; 10,19; 13,22). Davon zu unterscheiden ist jene Gruppe, die sich als Brüder um die Leviten scharen (vgl. Hebr 7,5).

¹⁴⁶⁸ Vgl. dazu 2 Kor 1,1; Kol 1,1; eventuell in einem weiteren Sinne in 1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1

¹⁴⁶⁹ In 1 Thess 3,2 meint Paulus sich mit dem Plural selbst und in Phlm 1,1 ist Timotheus „der Bruder“, aber nicht *mein* resp. *unser* Bruder.

¹⁴⁷⁰ Von hier führt ein Weg zu jedem im Neuen Testament gemeinsam mit Timotheus Genannten als denkbaren Vf. des Textes; siehe Apg 16,1; 18,5 (Silas); ferner Apg 20,4; Röm 16,21; 1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1 (Silvanus).

¹⁴⁷¹ Weder muss diese Vernachlässigung der Belange des Glaubens bereits eingesetzt haben, noch gerade beginnen: Karrer M., Hebr 150, liest dazu den Aorist ἀμελήσαντες vielmehr ingressiv. Vgl. Attridge H. W., Hebr 66, ἀμελήσαντες „has conditional force“; ähnlich Ellingworth P., Hebrews 140. Braun H., Hebr 49, macht darauf aufmerksam, dass p⁴⁶ 104 177 460 623 920 1836 womöglich einen deliberativen Konjunktiv in Hebr 2,1 bevorzugen: *Wie würden wir entrinnen, wenn wir ignorierten*. Dazu Loader W. R. G., John and Hebrews 344: „Potential suffering hangs over these instructions [in Hebr 13] like a dark cloud.“ Ferner ebd. 348.

¹⁴⁷² Ebner M. / Schreiber St., Einleitung 483.

Diese Zuhörer sind nicht schon vom Glauben abgefallen; der Vf. will sie vielmehr anspornen, *nichts Falsches* oder *zu Niedriges* über Jesus zu denken.¹⁴⁷³ Unsere Hebr-Gemeinde bekennt sich zu Jesus, hat ihn aber noch nicht in dessen Vollgestalt begriffen. „Das in die Gotteshöhen wandernde Gottesvolk des Hebr (...) ist nach der Vorstellung des Autors mehrheitlich keine schwache, absinkende, sondern eine ethisch wie sprachlich zu Perfektion fähige Gemeinde. Der elaborierte Stil des Autors korrespondiert seiner hohen Erwartung an die Leser/innen.“¹⁴⁷⁴

Wenn nun unser Autor die Bezeichnung Jesu als *Hobepriester* neu in das Credo der Adressaten rhetorisch glaubhaft und rational nachvollziehbar einzufügen versucht, dann hat dies einen bestimmten, in der konkreten historischen Situation der Christen der Zeit liegenden Grund. Und muss auf ein starkes Glaubensfundament aufbauen können, dessen er sich bei seinem Auditorium gewiss sein kann.

Hebr 2,1: Damit wir nicht etwa in die Irre gehen

Es gilt hier, an eine Beobachtung aus der Textanalyse zu erinnern, deren Bedeutung zugunsten einer Interpretation auf eine spätere Abfassungszeit des Hebr (die mit einer zunehmend plausibleren Glaubensmüdigkeit einherginge) zumeist heruntergespielt wird: In Hebr 1,2a insistierte der Vf. darauf, dass Gott in seinem Sohn *zu uns* gesprochen hatte, in Hebr 2,3f würde demgegenüber eine „Zwischeninstanz“ in *den Hörenden* eingeführt. Sieht man in Hebr 2,3 die Predigt des Sohnes angesprochen, steht man erst recht vor einem Problem.¹⁴⁷⁵ Wenn aber der Vf. auch in Hebr 2 wie schon zu Beginn auf Gottes Wort in den Propheten (vgl. Hebr 1,1) verweist (auch Hebr 6,1ff nennt grundsätzliche Merkmale des Glaubens und meint mit τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ebenso wenig den Beginn einer Predigtstätigkeit des irdischen Jesus), entsteht eine solche Fragestellung erst gar nicht, denn zwischen *uns* und ihrem Wort stehen nach Ausweis von Hebr 1,1 jedenfalls „nur“ *die Väter* als die zuerst Angesprochenen (vgl. Hebr 3.4 und 11).

Der Text selbst nötigt in keiner Weise dazu, die Wendung ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη in Hebr 2,3 nicht auch synchron lesen und eine erste Generation der jungen und damit durchaus enthusiastischen Christengemeinden annehmen zu dürfen.¹⁴⁷⁶ Die *traditio* als Weitergabe des Glaubensgutes innerhalb einer Generation und

¹⁴⁷³ Vgl. Stolz L., Höhepunkt 37, die Ermahnungen und der Tadel wären eine „rhetorische Strategie des Verfassers (...) durch Furcht (und wahrscheinlich auch Scham) von falschen Wegen abzuhalten.“

¹⁴⁷⁴ Ebner M. / Schreiber St., Einleitung 483.

¹⁴⁷⁵ Siehe Riggenbach E., Hebr 30f: „Während aber der Vf 1, 2 das durch Christus vermittelte Gotteswort zu einer Einheit zusammengefaßt hatte, unterscheidet er hier zwischen der anfänglichen Verkündigung der Heilsbotschaft durch den Herrn selbst während dessen irdischer Wirksamkeit und der Überlieferung seines Wortes durch die ersten Hörer desselben an die zweite Generation, zu der der Vf sich und die Leser zählt (...).“ Oder auch Weiß H.-F., Hebr 188: „In den Zusammenhang einer einlinigen Entwicklung zur ‚frühkatholischen‘ Kirche hin läßt sich solches Traditionsverständnis des Hebr nicht einordnen; vielmehr belegt solches Traditionsverständnis nachdrücklich, in welchem Maße christliche Gemeinde auch im nachapostolischen Zeitalter noch als ‚creatura verbi divini‘ verstanden worden ist.“

¹⁴⁷⁶ Richtig Lünemann G., Hebr 92: „Denn Paulus rechnet sich nicht erst zu den Schülern der ἀκούσαντες, sondern zu den ἀκούσαντες selbst.“; vgl. Gal 1,10-17; 1 Kor 9,1; 15,8. Siehe Strathmann H., Hebr 82f: „Auch ein Zeitgenosse, der außerhalb Palästinas lebte, wie z.B. der cyprische Levit Barnabas, konnte nur auf diesem Wege [des Hörens auf die Berichte der Zeit- und Augenzeugen] etwas von Jesus erfahren.“ Spicq C., Hebr II 28: „témoins immédiats qui ont recueilli des lèvres mêmes du Christ les enseignements qu’ils transmettent“. Morris L., Hebr 22, spricht von „original disciples“. Hughes P. E., Hebrews 77f: „Whether the designation *to us* implies that the author was originally a member of the group or community to whom he is writing, and received the message of the gospel with them, is difficult to determine.“ Vgl. Harnack A.v., Probabilia 29: „Zunächst macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der Verfasser den Kreis, an den er schreibt, nicht als eine zweite Generation behandelt, sondern als identisch mit denen, die (an diesem Ort) zuerst den christlichen Glauben empfangen haben.“ Weiß H.-F., Hebr 188; Gräßer E., Heil als Wort 267f; Schierse F. J., Hebräer 26; Vanhoye A., Situation 243.249f; Lane W. L., Hebr 39; Walter N., Christologie 155f, u. a. erkennen in den Hörenden die Jünger / Apostel, einen größeren Kreis, der diese miteinschließt, oder andere Hörer (vgl. Joh 1,40; Apg 4,4). Während Braun H., Hebr 49 deshalb meint, die Gemeinde könne nicht in Palästina angesiedelt werden, meint Weiss B., Hebr 61 Anm. **, aus

zwischen den Generationen vollzieht sich im Sinne unseres Vf.s im Akt des Redens und Hörens. *Glaubend Hörende* sind die zu jeder Zeit dem Wort Gottes *Vertrauende*. Das wäre eine „auf der Schwelle zum Frühkatholizismus (...) auffallende Position“¹⁴⁷⁷ – allerdings nur, wenn man den Hebr gegen Ende des 1. Jahrhunderts anzusiedeln trachtet.¹⁴⁷⁸

Nichts deutet m. E. darauf hin, dass unsere Gemeinde nach anfänglichem enthusiastischen Glauben nun erlahmen würde;¹⁴⁷⁹ sie steht vielmehr in der Gefahr, das Heil in Gottes Prophetenwort *in ihrem Anfang* – in dessen uranfänglicher Intention des Führens zur Herrlichkeit – nicht ausreichend und vollständig wahrzunehmen, sprich das Erscheinen des Sohnes (noch) nicht richtig in ihr bisheriges Verständnis von Heilsgeschichte einzuordnen und deshalb an der Rettung *vorüberzugleiten* (vgl. Hebr 2,1).¹⁴⁸⁰ Wunderbar fügt sich in diese Interpretation eine Konnotation von προσέχω (vgl. Hebr 2,1; 7,13), wie sie Flavius Josephus in Contra Apionem I 2 als Pendant zu *nicht glauben* bietet. Josephus nennt allerdings (ähnlich den Pastoralbriefen) im Gegensatz zu unserem Autor sein Problem – die Bonität des Volkes Israel in den Augen seiner Nachbarn – beim Namen.

Hebr 2,1 ist *keine barsche Ermahnung ermüdeten Gemeindeglieder*, die ein schriftstellerischer Plural παραρῶμεν wiederum abmildern sollte. Unseren Vf. treibt weniger *pastorale Sorge* um seine Schäfchen,¹⁴⁸¹ sondern vielmehr *systematischer Eifer*, die Dinge des Glaubens, die ihn wie sie gleichermaßen betreffen (hierin gründet das *Uns* und *Wir* der Vv. 1,2; 2,1.3), recht zu begreifen.¹⁴⁸²

demselben Grund, dies passe schlecht zu Heidenchristen. Ferner Smith R. H., Hebrews 43; Purdy A. C. / Cotton J. H., Hebrews 610; Strathmann H., Hebräer 83.

¹⁴⁷⁷ Gräßer E., Heil als Wort 272. Für Hughes P. E., Hebrews 79, zeichnet sich hier die Idee apostolischer Sukzession ab.

¹⁴⁷⁸ Siehe Conzelmann H., Geschichte 98: „Ein allgemeines Kennzeichen dieses Zeitraumes [bis zum Ende des ersten Jahrhunderts] ist, daß sich jetzt die Ältestenverfassung durchsetzt, auch im Missionsgebiet des Paulus. Das zeigen die Schriften aus seiner Schule: der Epheserbrief, die Pastoralbriefe, die Apostelgeschichte; für Korinth der 1. Clemensbrief usw. Es bestehen noch einige Ausnahmen: der Hebräerbrief, die Didache und der Barnabasbrief schweigen von diesem Amt. Aber ihm gehört die Zukunft.“ Im Hebr ist nur der Sohn selbst Apostel (vgl. Hebr 3,1): Theißen G., Untersuchungen 107, schließt aus dieser Beobachtung – unter Beibehaltung der herkömmlichen Datierung des Hebr – ein kritisches Amtsverständnis des Vf.s. Doch mit Conzelmann H., Geschichte 6: „Die Anschauung, daß es einmal eine Zeit der Apostel gab, ist selbst eine Geschichtstheorie. Sie geht freilich in eine frühe Zeit zurück, aber nicht in die allererste. Sie wurde in einer Zeit entworfen, die sich von der Gründung der Kirche schon durch eine gewisse Distanz getrennt sah. Es ist die Zeit gegen und um das Jahr 100 n. Chr. In den Schriften, die damals geschrieben wurden, stößt man auf die Spuren eines bestimmten Selbstbewußtseins: Diese Generation sieht sich selbst als das *dritte* Glied in der Kette der Tradition. Sie weiß sich mit der Zeit der Stiftung der Kirche verbunden durch die Vermittlung der Schüler der ersten Generation, vor allem der des Paulus. Das Bild der Urkirche wird jetzt idealisiert: Ihr eigentliches Wesensmerkmal sieht man nunmehr im Dasein ‚der Apostel‘.“

¹⁴⁷⁹ Vgl. Davies J.H., Hebrews 25: „It gives no indication what sort of failure in the Christian life is meant“; ebenso Attridge H. W., Hebr 64: „the vagueness of the imagery and general character of the warning shed no light on the causes or nature of that danger.“

¹⁴⁸⁰ Vgl. Weiß H.-F., Hebr 183f: „Die Analogie zu der entsprechenden bildhaften Rede vom ‚Schiffbruch‘ (ἁποχρῆν) in den Pastoralbriefen (1 Tim 1,6; 6,21; 2 Tim 2,18) wie auch im Epheserbrief (4,14) liegt auf der Hand, mit dem Unterschied nur, daß an dieser Stelle im Hebr nicht speziell – wie in den Pastoralbriefen – die akute Gefährdung der christlichen Gemeinde durch die Irrlehre im Blick ist, sondern generell die Anfechtung des Glaubens der Adressaten durch bestimmte für das nachapostolische Zeitalter typische Ermüdungserscheinungen.“ Dieses Urteil muss verwundern, da auch der Hebr eine Warnung vor vielfältigen Lehren kennt, vgl. Hebr 13,9: δι᾽ ἀρχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε. Bereits Riegenbach E., Hebr 42 Anm. 10, äußerte die Vermutung, die Gemeinde des Hebr könnte ebenso in einer *Verfolgungssituation* gestanden haben: „Das Leiden, gegen dessen Schmerz auch Jesus nicht unempfindlich war (cf 2, 18; 5, 8), und nichts anderes war für den Herrn der Weg zur Verherrlichung. Das kann den Lesern in ihren Leiden (10, 32) zum Troste dienen.“

¹⁴⁸¹ Vgl. Schenke H.-M., Erwägungen 422: „Seelsorge ist so ungefähr das einzige, was er bestimmt nicht kann.“

¹⁴⁸² Ein solcher „Schulterschluss“ zwischen Vf. und Adressaten bleibt vordergründig, jede Belehrung bedingt notwendigerweise einen Wissensvorsprung des Redenden. In Hebr 3,12 verlässt der Vf. den kommunikativen Plural zugunsten einer stärkeren Betonung seiner Autorität und Integrität; er schließt sich selbst so von der Möglichkeit des eigenen Scheiterns aus. In Hebr 4,1 stoßen wir auf eine Mischform von kommunikativem Plural und autoritativem *ich aber sage euch*; in Hebr 9,17 geht es um einen allgemein-akzeptierten und rechtlich-legitimierten Gemeinplatz, der logisch nachvollziehbar ist.

Der Vf. formuliert die konditional-theoretische Möglichkeit eines Glaubensirrtums und der daraus resultierenden Bestrafung, die die Größe der Verantwortung in diesem Vergleich betonen soll, ohne aber eine tatsächlich existierende Situation in der Gemeinde notwendigerweise voraussetzen zu müssen.¹⁴⁸³ Gerade eine „lebendige“ Gemeinde wird sich den Glaubensverfall lebhafter vorstellen können als eine lethargische. Eine *Prosoche* (siehe προσέχω in Hebr 2,1) – Aufmerksamkeit, Achtsamkeit – skizziert, was (künftig) nicht sein soll / darf, ohne bereits (gegenwärtig) sein zu müssen.¹⁴⁸⁴

Hebr 2,13: Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat

Unser Vf. bemüht in Hebr 2,13 ein Zitat aus Jes 8,17f. Im Ursprungskontext geht es mit Jes 8,10 beginnend um eine vergleichbare Frage wie in Ex 17,7, und die im Folgenden Hebr 3-4 mit dem Thema der Ereignisse Massa und Meriba bestimmen wird: *Ist Gott in unserer Mitte oder nicht?* Für das rechte Verständnis des Hebr lohnt es, Jes 8,10-18LXX zu zitieren:

Jes 8,10 Und welchen Ratschluss ihr auch fasst, der Herr wird ihn vereiteln, und welches Wort ihr auch spricht, es wird für euch gewiss keinen Bestand haben, weil der Herr, Gott mit uns ist (ὅτι μεθ' ἡμῶν ὁ θεός).^{8,11} So sagt der Herr: Mit mächtiger Hand (τῇ ἰσχυρᾷ χειρὶ) verweigern sie sich dem Gang auf dem Weg dieses Volkes, indem sie sagen:^{8,12} Niemals sollt ihr ein hartes Wort sagen! Denn alles, was dieses Volk sagt, ist hart (σκληρόν ἐστιν): was es aber fürchtet, sollt ihr keinesfalls fürchten, und ihr sollt nicht erschrecken!^{8,13} Den Herrn selbst heiligt (ἁγιάσατε), und nur er wird dein Schrecken (φόβος) sein!^{8,14} Und wenn Du auf ihn dein Vertrauen setzt, wird er dir zum Heiligtum und ihr werdet ihm nicht begegnen wie einem Stolperstein oder einem Fallfels. Das Haus Jakob aber sitzt in einer Falle, und in einer Grube liegen, die in Jerusalem ansässig sind.^{8,15} Darum werden viele unter ihnen kraftlos sein und fallen und zerschmettert werden, und es werden sich nähern und gefangen genommen werden Menschen, die in Sicherheit sind.^{8,16} Dann werden offenbar sein, die das Gesetz versiegeln, um nicht lernen zu müssen.^{8,17} Und er wird sagen: Ich werde auf Gott warten, der sein Antlitz abgewendet hat vom Haus Jakob, **und werde auf ihn mein Vertrauen setzen.**^{8,18} **Siehe, (hier bin) ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat** und sie werden zu Zeichen und Wundern (εἰς σημεῖα καὶ τέρατα) werden in Israel vom Herrn Sabaoth her, der auf dem Berg Sion wohnt.

Unser Vf. hat sein Zitat in Hebr 2,13 zwischen Hebr 2,4 (σημεῖοις τε καὶ τέρασιν) und Hebr 3,8ff (μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν) eingebettet, die uns offenbar Stichworte bieten, die auch in Jes 8,10-18 zu finden sind.¹⁴⁸⁵ Jes 8,13 spricht ebenso von Heiligung wie Hebr 2,11; Jes 8,14 von einem Heiligtum, das künftig der Herr selbst für alle sein wird, die ihr Vertrauen auf ihn setzen. *Inmitten des Volkes* findet sich eine Minderheit, die auf Gottes Gegenwart baut, während die Mehrheit in die Irre geht. Bei Jesaja wie im Hebr erwählt sich Gott in diesen Kindern des Sohnes,

¹⁴⁸³ Vgl. Thyen H., Stil 86 Anm. 6: „Es ist darauf zu achten, dass bei der Exegese paränetischer Abschnitte die Einzelausdrücke nicht gepresst werden, in dem Bestreben, etwas über die Hörsituation zu erfahren. – Wie die paränetischen Teile, so ist die ganze jüdische Homilie überhaupt fast ohne jeglichen Bezug auf die Situation der Hörer“. Dibelius M., Kultus 161, „eine allgemeine Mahnung“ bleibt sehr grundsätzlich.

¹⁴⁸⁴ Mit Ebner M. / Schreiber St., Einleitung 483, erinnert im Blick auf Hebr 2,1: „Juridischer Herkunft ist namentlich die sog. προσοχή/Prosoche, gemäß der antiken Rhetorik ein Passus zwischen Einleitung (Proömium sowie erster Darlegung der These) und Argumentation. Sie schärft die Aufmerksamkeit durch aufrüttelnde Ausblicke auf Drohendes, das keinesfalls geschehen dürfe. 2,1-4 und 5,11-6,20 lehnen sich an die Form an (...)“.

¹⁴⁸⁵ Das Zitat aus Jes 8,17f in Hebr 2,13 ist mit Hebr 3,8 mit dessen Erwähnung von Num 20,2 im Motiv des Nicht-Hören-Wollens auf Gottes Wort, im Zweifel an der wirkmächtigen Präsenz Gottes in der Geschichte des Volkes Gottes verbunden. Zeichen und Wunder in Hebr 2,4 erinnern zudem an Ps 105 (insbes. Ps 105,5 und 105,27) und auch die Interpretation der bisherigen Heilsgeschichte in der Rede des Stephanus, Apg 7,36. Hier sind die Zeichen und Wunder mit der Erzählung des Exodus verknüpft, der wir in Hebr 3f begegnen.

die durch ihr Vertrauen auf den Vater vereint sind, ein neues Volk zu eigen.¹⁴⁸⁶ Das Stichwort *Sion* beendet Jes 8,18; wir finden es als Umschreibung für die Stadt Gottes der himmlischen Festversammlung in Hebr 12,22. Interessanterweise bezieht sich auch Paulus in Röm 9,33 auf diese Stelle Jes 8,14.¹⁴⁸⁷

Hebr 4,13; 5,11: Unser Wort

In Hebr 4,13 und 5,11 kommt der Verfasser schließlich auf *unseren Logos* (gemeint ist seine eigene Rede) zu sprechen; im Hebräerbrief liegt er uns kunstvoll ausformuliert vor. Schon Hebr 2,5 (λαλοῦμεν) bediente sich des schriftstellerischen Plurals; ἡμῖν ὁ λόγος überrascht hier also nicht. Insbesondere das Exordium Hebr 1,1-4 erhellt, mit welchem rhetorischem Talent unser Vf. seinen λόγος τῆς παρακλήσεως anheben lässt; welche erhebende Wendung er der *Schmach des Kreuzes* Jesu (vgl. Hebr 12,2) zuspricht, um sie *coram mundo* als Gottes Willen erweisen zu können (vgl. Hebr 2,10).

Das Exordium als captatio benevolentiae

Erst am Ende seiner Überlegungen angelangt, verfasst ein versierter Rhetor die Einleitung – das Exordium – zu seinem Text.¹⁴⁸⁸ Jedes Wort, jede Silbe, jeder Gedanke, jede Figur bleibt an dieser eminenten Stelle weder dem Zufall noch einer glücklichen spontanen Eingebung überlassen; schon beim Auftakt muss der Redner sein Talent für jeden erkennbar erweisen. Erst wenn der Beginn wohlfeil und anregend ist, lauscht man gerne und aufmerksam der Fortsetzung; heute nicht anders als einst.

Auf die Gestaltung des Exordiums in Hebr 1,1-4 hat der Verfasser besondere Sorgfalt und ein im Kontext des Neuen Testaments vergleichsweise auffallend außerordentliches Geschick gezeigt; das gestehen ihm die meisten Ausleger bereitwillig zu. Allerdings „scheint mir noch nicht befriedigend beantwortet, welche Bedeutung dieser >hymnische Einstieg< für den christologischen Interpretationsgang und den soteriologischen Ansatz überhaupt hat.“¹⁴⁸⁹

Um einer Antwort näher zu kommen, ziehen wir einige Notizen aus der antiken Rhetorik zu Rate;¹⁴⁹⁰ wenn wir diesen Weg einschlagen, gilt als vorausgesetzt, dass unser Vf. über vergleichbares Wissen verfügt. Damit verorten wir ihn in einem gebildeten (und begüterten?) sozialen Milieu seiner Zeit.¹⁴⁹¹ Paulus selbst ist ein gutes Beispiel für einen versierten Rhetor, der zwar zweifellos einer Bildungsschicht angehört (vgl. Apg 22,3: πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῶου νόμου), doch nicht zur höchsten sozialen Schicht im römischen Reich bzw. seinen hellenistisch

¹⁴⁸⁶ Vgl. Koester C. R., Hebr 231, der Zeichencharakter der Kinder: „could suggest that the text had significance beyond its immediate context.“ Vgl. ebd. 231: „but Isa 8:17-18 is not interpreted messianically elsewhere in the NT.“ Auch Lane W. L., Hebr 63, hält im Blick auf Hebr 2,10-16 fest, diese Passage: „has its clearest anticipation in this passage from Isaiah.“ Siehe zudem Jes 8,14 in Lk 2,34.

¹⁴⁸⁷ Auch Röm 11,26 klingt an diese Stelle an, zitiert aber Jes 59,20; in vergleichbarer Verwendung in 1 Petr 2,6 und Offb 14,1. Siehe dazu Mt 21,5; Joh 12,15.

¹⁴⁸⁸ Vgl. dazu Quint. Inst. IV 1,1f.

¹⁴⁸⁹ Wider D., Theozentrik 3; dazu Koosed J. L. / Seesengood R. P., Constructions 265f.

¹⁴⁹⁰ Es kann hier nicht darum gehen, den Hebr *in toto* einer detaillierten rhetorischen Analyse zu unterziehen, sondern darum, jene formalen bzw. inhaltlichen Aspekte zu skizzieren, die uns helfen, die Entstehung des christologischen Hoheitstitels Hohepriester im Hebräerbrief besser einzuordnen. Zu einer Detailanalyse siehe Garuti P., *Alle origini dell' omiletica cristiana passim*.

¹⁴⁹¹ Siehe dazu Kinney R. S., *Hellenistic Dimensions* 132f; Tloka J., Christen 15.

geprägten Provinzen zählen muss.¹⁴⁹² Wer etwas auf sich hielt (und es sich leisten konnte), ließ sein Kind den cursus einer klassischen *paideia* durchlaufen.¹⁴⁹³

Nach seinen eigenen Worten legt auch der Vf. selbst gesteigerten Wert auf eine solide Erziehung (vgl. Hebr 6,1-9), die er nach dem Vorbild der göttlichen Pädagogik ins Zwischenmenschliche und Familiäre überträgt (vgl. Hebr 12,5ff). Es ist des Vaters unkonditionierte Liebe zu seinem Kind, die ihn pflichtbewusst zur Rute greifen lässt, damit es auf diesem Weg zu einem bewährten Sohn, zu einer erprobten Tochter heranwachsen kann. Unter diesem Vorzeichen begreift unser Vf. auch seine rhetorische Expertise, die er sich in seiner Ausbildung aneignen konnte und ihm für seinen *Brief an die Hebräer* nun zupasskommt.

Marcus Tullius Cicero (106 – 43 v. Chr.) ermahnt in seinem *De oratore* (II 315) den lernwilligen Schüler: Erst wenn man sich umfassend und vollkommen seiner Absichten klar geworden ist und die einzelnen Aspekte der Argumentationslinie in ihrer Tiefe erwogen und formuliert hat, lässt sich wirkungsvoll an einem Text feilen, der gleich zu Beginn ungeteiltes Interesse und Wohlwollen der Zuhörerschaft zu wecken versteht und sie für alles Kommende geneigt macht: „Denn wenn ich das [gemeint ist, die Einleitung vor allem anderen zu formulieren] einmal zuerst ausfindig machen wollte, fiel mir nichts ein als dürftiges, nichtssagendes, gewöhnliches oder banales Zeug. Beim Reden aber müssen die einleitenden Partien stets nicht nur präzise, treffend, reich an Gedanken und angemessen in der Formulierung sein [apta verbis], sie müssen auch besonders zur Eigenart der Fälle passen [tum vero causarum propria esse debent]. Die Einleitung ist es ja, in der sich die Rede zuerst empfiehlt und zu erkennen gibt, und das muß den Zuhörer sogleich einnehmen und gewinnen.“¹⁴⁹⁴ Wer sich damals wie heute anschickt, einen gewinnenden Text vorzubereiten, der hernach auswendig und öffentlich vorgetragen werden soll, ist gut beraten, diese bewährten Arbeitsschritte in ihrer durch die Rhetorik anerkannten Reihenfolge einzuhalten.¹⁴⁹⁵

Zuerst stellt sich jedem Autor die Frage, worum es gehen soll, was ist das Thema und worin liegt seine Absicht? Will man dem Auditorium zu etwas raten (*genus deliberativum*),¹⁴⁹⁶ will man jemanden oder etwas beschreiben (*genus demonstrativum*) oder aber ist man gar zu Gericht gerufen (*genus*

¹⁴⁹² In 1 Kor 1,17 schließt Paulus nur vordergründig für sich aus, die Kraft der Rhetorik für seine Predigt einzusetzen, wo er doch gleichzeitig diese Verse in die geläufigen Stilmittel eben jener Kunst kleidet. Das Kreuz Christi wird auch für ihn gerade nicht durch Rhetorik um seine Kraft gebracht, sondern erst in seiner Bedeutung illustriert, wenn die Redekunst ihren Beitrag leistet, Juden wie Griechen zum Glauben an Jesus zu führen. Entscheidend für Paulus und die Mehrzahl der antiken Verkünder des Evangeliums ist, ob die Rhetorik der Weisheit Gottes dient oder sie im Dienst der „Weisen dieser Welt“ gefunden wird. Augustinus eignet sich in *De doctrina christiana* IV 2,3 die antike Unterscheidung zwischen „Wahrem“ und „Wahrscheinlichem“ an und polemisiert im Kontext dieses ethischen Dilemmas gegen eine „unethische“ (= heidnische) Rhetorik zugunsten einer „ethischen“ (= christlichen). Siehe dazu 2 Tim 3,16.

¹⁴⁹³ Vgl. Tloka J., Christen 9ff. Ebd.: „Die Beredsamkeit war das Unterscheidungsmerkmal zwischen einem kultivierten Menschen und einem Barbaren, sie erst machte den Menschen zum Menschen.“ Dazu Falcetta A., Teachers 40-52; Kinney R. S., Hellenistic Dimensions 127ff; Löhr H., Reflections 199ff. Eine klassische, schulmäßige Ausbildung zum Rhetor ist, vor allem wenn man seinen Lebensunterhalt etwa als Anwalt oder Politiker damit bestreiten soll, auch eine Frage der zuhandenen finanziellen Möglichkeiten (siehe dazu Kinney R. S., Hellenistic Dimensions 130.133); und dennoch gehören die Klassiker der Literatur bereits in den frühesten Unterricht der zu erziehenden Knaben, lange noch bevor sie das junge Mannesalter und den cursus der Rhetorik als solcher erreicht haben. Niemand wird bestreiten wollen, dass Paulus über rhetorische Kenntnisse verfügte; ein Konsens über ein wohlhabendes Elternhaus ist auszuschließen. Weder er noch unser Vf. werden die Handbücher der Rhetorik in extenso gewälzt haben, jedoch haben es beide auf dem Boden der allgemein-bekannten Regeln im Vergleich zu ihren neutestamentlichen Kollegen zu einer bemerkenswerten Bravour gebracht; der Hebr noch deutlicher als Paulus.

¹⁴⁹⁴ Merklin H., Cicero 409f.

¹⁴⁹⁵ Vgl. Eisenhut M., Einführung 31ff. Wenn Andersen Ø., Garten 55, festhält, dass man schon zu Beginn der Arbeit „eine klare Vorstellung vom Ganzen und besonders vom Schluß hat“, dann zielt er damit auf den ersten Arbeitsschritt im Verfassen eines Textes, der sog. *Inventio*, nicht auf das Schreiben des Exordiums im strengen Sinne des Wortes. Siehe dazu Kinney R. S., Dimensions 137ff. Ferner Nässelqvist D., Dual Conventions 115ff.

¹⁴⁹⁶ Siehe dazu Dunning B. H., Aliens and Sojourners 47.

induciale)? Diesen Genera eignen Zeitperspektiven (Ersteres zielt auf Zukünftiges, Zweiteres auf die Gegenwart, Letzteres auf die Vergangenheit)¹⁴⁹⁷ und können in sich nochmals differenziert werden. Will man jemandem *zu-* oder *ab-*raten? Will man loben oder tadeln? Steht man in der Position des Anklägers oder des Verteidigers des Opfers? Für welchen Weg sich der Rhetor letztlich entscheidet, hängt von der Beschaffenheit seines Falles ab und davon, welches Ziel er verfolgt. Die Methoden der Rhetorik an sich sind zunächst neutral; die Intention des Redners ist es, die ihnen eine Wertung beifügt.¹⁴⁹⁸

Im nächsten Schritt sind die Argumente für das nun definierte Ziel zu finden (*inventio*), sodann vernünftig anzuordnen (*dispositio*) und in passende, geziemende Worte zu kleiden (*elocutio*). Schließlich muss der Vortragende, will er sich Gehör und Respekt verschaffen, den fertigen Text mittels bewährter Mnemotechniken auswendig lernen (*memoria*).¹⁴⁹⁹ In der Antike bestieg kein Prediger die Kathedra mit einem Zettel in der Hand; Abgelesenes wirkt stets langweiliger als der lebendige Vortrag (ein stets wertvoller Hinweis).¹⁵⁰⁰ Dies ist abschließend die letzte Etappe: der Vortrag im Vollzug (*actio*). Bei alledem will der Rhetor naturgemäß überzeugend sein; warum sonst sollte er auftreten? „Die auf das Publikum gerichtete Hauptlinie des *aptum* [gr. *πρέπον*] in der Rede ist die Partei-Utilitas“.¹⁵⁰¹

Das Exordium als insinuatio

Unser Autor findet sich vor einen denkbar ungünstigen Ausgangspunkt gestellt; denn Jesu Sterben am Kreuz ist für jedermann abschreckend, ja abstoßend (vgl. 1 Kor 1,23 / Dtn 21,23). Er selbst nennt es (nicht zufällig gegen Ende seiner Rede in Hebr 12,2, das bewusst an den Anfang des Textes zurückführen will) eine *Schande* (*αἰσχύνη*). Für viele Zeitzeugen wurde auf Golgotha das letzte Urteil über diesen Mann aus Nazaret gesprochen; Jesu Erhöhung schärft wider Erwarten den Blick auf das Geschehene und wirft heilsgeschichtlich relevante und gravierende Fragen auf. „It is understandable, then, that the writer would try to establish the propriety of God’s part in Jesus’ passion and death [vgl. Hebr 2,10] before the exposition of the essence of the christology beginning in chap. 8. If there were a special need in the community to argue for the suitability of God’s involvement in Jesus’ suffering and death, then there is further reason to use *πρέπειν* in 2:10.“¹⁵⁰²

Ein solch *Gott-Geziemendes* verleiht einem verharmlosend als *Ermahnungsrede* verstandenen *λόγος τῆς παρακλήσεως* eine ausgeprägt suggestive Note.¹⁵⁰³ Gott auf Grundlage seines eigenen Wortes und eidlicher Selbstverpflichtung als den handelnden und verantwortlichen Akteur hinter den

¹⁴⁹⁷ Vgl. Übelacker W. G., Appell 110f.

¹⁴⁹⁸ Vgl. Lausberg H., Handbuch § 295: „Endzweck [jeder Rede] ist die Bewirkung der *persuasio* (Überzeugung ...) von der Wahrhaftigkeit der Erzählung durch die Glaubwürdigkeit (*narratio verisimilis, probabilis*).“ Vgl. ebd. § 270.

¹⁴⁹⁹ Vgl. Kinney R. S., Dimensions 137ff. Ferner Tloka J. Christen 5: „Aufgrund dieses literarischen Schwerpunktes zeigen die antiken Autoren, soweit sie sich erziehungstheoretisch äußern, erst in dem Moment ein Interesse am Kind, in dem kognitive Fähigkeiten erkennbar sind. Es finden sich zwar Hinweise, daß die ersten Bezugspersonen des Kindes hinsichtlich ihrer sittlichen Qualitäten sorgfältig auszusuchen sind, jedoch wurde als interessanteste Begabung des Kindes sein Gedächtnis, seine Fähigkeit zu memorieren und nachzuahmen, angesehen.“

¹⁵⁰⁰ Dazu Nässelqvist D., Dual Conventions 116: „The handling of the manuscript restricts the reader’s possibility to communicate the text with gestures, movements, and facial expression. The reader is nevertheless expected to employ a fitting tone of voice to express the text clearly and faultlessly.“

¹⁵⁰¹ Lausberg H., Handbuch § 1060.

¹⁵⁰² Mitchell A. C., The Use of *πρέπειν* 689. Ebd. 688: „Ἐπρέπειν γὰρ αὐτῷ in Hebr 2,10 „fits the pattern found in classical Greek.“ Es bezeichne eine Notwendigkeit in seiner logischen und folgerichtigen Konsequenz aus dem zuvor Gesagten. Schröger F., Schriftausleger 85: „Der Verfasser will sagen: das Todesleiden des Messias Jesus braucht uns nicht zu verwirren. Es mußte so sein gemäß der (dieser!) Schrift; was mit Jesus geschah, war etwas von Gott Gewusstes und Gewolltes.“ Spicq C., Hebr II 36: Jesu Leiden und Sterben am Kreuz ist – so stellt der Vf. fest – nichts anderes als „l’exécution d’une volonté providentielle“. Vgl. Hughes P. E., Hebr 98; Smith R. H., Hebr 47; Riggensbach E., Hebr 46.

¹⁵⁰³ Mitchell A. C., The Use of *πρέπειν* 682f: „Also, with respect to audience reception, the tradition of rhetorical propriety associates it with persuasive speech.“ Vgl. ebd 689.

Ereignissen der Passion seines Sohnes präsentieren zu können (vgl. Hebr 2,8ff; 10,5ff), kommt dem rhetorisch gebildeten Apologeten Jesu äußerst gelegen. „Das Ergebnis ist ein Kapitel *theologia crucis*, das sich theologisch nicht hinter Paulus zu verstecken braucht.“¹⁵⁰⁴ Nur wenn der Hörer von Anbeginn an wohlwollend und aufnahmebereit gestimmt wird, wird einer Rede gebührender Erfolg beschieden sein;¹⁵⁰⁵ selbst in einem solchen Fall, dass der Inhalt des zu Sagenden vorhersehbarer Weise die Hörschaft verstören, irritieren, sogar abschrecken würde.

Nach Cicero werfen wir einen kurzen erhellenden Blick auf Quintilian (etwa 35 – 100 n. Chr.); er unterscheidet im vierten Buch seiner Rhetorik zwei Arten von Texteröffnungen: Je nach Beschaffenheit des vorliegenden Falles unterscheide man zwischen einem „Haupteingang“ und einem „Schleichweg“: der *insinuatio*.¹⁵⁰⁶

„40 Nun ist es nach dem, was wir dargelegt haben, klar, daß die verschiedenen Arten von Rechtsfällen auch verschiedenartige Behandlung verlangen. Innerhalb der Rechtsfälle haben nun die meisten Lehrer der Rhetorik fünf Arten angenommen: die ehrenhafte, niedrige, zweifelhafte oder zweideutige, überraschende und die schwer verständliche, das heißt das ἐνδοξον, ἄδοξον, ἀμφίδοξον, παράδοξον, δυσπαρακολούθητον: diesen Arten scheint man zu Recht noch die schimpfliche hinzuzufügen [genera turpe], die die einen der niedrigen, andere der überraschenden unterordnen. 41 Unter der überraschenden Art aber verstehen sie Rechtsfälle, die gegen die allgemein üblichen Vorstellungen verstoßen. In der zweifelhaften Art müssen wir den Richter vor allem wohlwollend, in der dunklen aufnahmebereit, in der niedrigen aufmerksam stimmen. Denn die ehrenhafte Art hat ja schon von sich aus genügend Gewinnendes: bei der überraschenden und schimpflichen muss man nachhelfen. 42 Und deshalb nehmen manche eine Zweiteilung des Eingangsteiles vor in Haupteingang und Schleichweg, wobei also bei den Haupteingängen die vollberechtigte Forderung nach Wohlwollen und Aufmerksamkeit besteht; weil diese nun bei der schimpflichen Art von Rechtsfällen nicht erhoben werden kann, soll der Schleichweg zum Herzen führen, vor allem da, wo die Stirnseite eines Falles nicht hinreichend anständig wirkt, entweder deshalb, weil die Sache selbst nicht sauber ist oder von den Menschen nicht als solche angesehen wird; sodann auch, wenn der Fall seinem ganzen Aussehen nach unter einem Druck steht – etwa des Abscheus, den es einflößt, wenn auf der Gegenseite der Patron oder Vater steht, oder des Mitleides, wenn dort ein Greis steht, ein Blinder oder ein Kind. [...] 44 Deshalb wird sich der Plan für jeden einzelnen Fall aus der Berücksichtigung seiner Eigentümlichkeiten ergeben. Allgemein möchte ich nur die Regel geben: Vor dem, was störend wirkt, sollen wir unsere Zuflucht nehmen zu dem, was günstig ist [ut ab iis, quae laedunt, ad ea, quae prosunt, refugiamus]. Macht uns die Sache zu schaffen, so muß die Person aushelfen [si causa laborabimus, persona subveniat]; ist es die Person, so muß es die Sache [si persona, causa]. Finden wir in beiden Fällen nichts, was uns helfen kann, müssen wir suchen, was die Gegenseite treffen kann; denn wie es wünschenswert ist, die Sympathie zu mehren, so das Nächstbeste, den Haß zu mindern. 45 Bei dem, was man nicht abstreiten kann, gilt es darauf hinzuarbeiten, daß es weniger wichtig erscheine, als behauptet

¹⁵⁰⁴ Gräßer E., Heilsbedeutung 180.

¹⁵⁰⁵ Siehe Marcus Fabius Quintilianus (35 – 100 n. Chr.) Inst. Orat IV 1,5: „Causa principii nulla alia est, quam ut auditorem, quo sit nobis in ceteris partibus accomodatio, praeparemus. id fieri tribus maxime rebus inter auctores plurimos constat, si benevolum, attentum, docilem fecerimus, non quia ista non per totam actionem sint custodienda, sed quia initiis praecipue necessaria, per quae in animum iudicis, ut procedere ultra possimus, admittimus.“ [Rahn H., Bd. I. 407: „Gegenstand der Einleitung ist es lediglich, den Hörer so vorzubereiten, daß er bei den übrigen Teilen der Rede leichter für uns gewonnen wird. Daß dies vor allem in dreifacher Hinsicht geschieht, darüber besteht in den meisten Lehrschriften Übereinstimmung: wenn wir nämlich den Hörer wohlwollend, gespannt und aufnahmebereit machen – nicht, weil diese drei Ziele nicht die ganze Rede hindurch beachtet werden müßten, sondern weil sie besonders notwendig sind für die Gestaltung des Eingangs, durch den wir Einlaß zum Herzen des Richters gewinnen, um auf diesem Weg dann weiter vordringen zu können.“]. Ferner ebd. IV 1,34.

¹⁵⁰⁶ Dazu Kinney R. S., Hellenistic Dimensions 142: In der Rhetorica ad Herennium findet wir diese Beobachtung unter der Bezeichnung „epodos, or subtle approach.“

worden ist, oder in anderer Absicht geschehen, nichts mit der gegenwärtigen Frage zu tun habe, durch Reue gebessert werden könne oder schon hinreichend bestraft sei.“¹⁵⁰⁷

Unser Vf. des Hebr folgt solchen und ähnlichen Ratschlägen, die weder Cicero noch Quintilian kaum als erste entdeckt haben werden, sondern bereits der überlieferten Kunst der Rede entsprachen, die beide Autoren für ihre Zeit kodifizierten. Zu einem *Schleichweg* zwingt ein Anlass, der per se nicht zum Sympathieträger taugt, bei näherem Hinschauen allerdings eine ganz und gar überraschende Folge (Jesu Auferweckung) resp. Wirkung (die Reinigung der Sünden) zeitigte, mit der sich ausnehmend gut zur *Verteidigung des Geschehenen* anheben lässt.

Der Hebr ist eine Apologie der causa Jesu; deshalb überwiegen im Exordium Hebr 1,1-4 exaltierende Aussagen über die in Rede stehende Person,¹⁵⁰⁸ die sowohl die Neugierde der Hörer wecken als auch deren abstoßende Aspekte in einem anderen, nicht nur korrigierenden, sondern sogar göttlichem Licht erscheinen lassen sollen. Schließlich wissen Autor und Zuhörer um das Kreuzesschicksal des Menschensohnes (siehe Hebr 12,2) und geben ihm eine positive Wendung auf dem Boden der biblischen Verheißungen und deren auch andernorts bezeugter neutestamentlichen Adaption auf Jesus von Nazaret (etwa der synoptischen Abendmahltradition). Konkret identifiziert unser Vf. schon eingangs den Sohn mit dem Schöpfungsmittler und der Weisheit Gottes (vgl. Hebr 1,2f),¹⁵⁰⁹ um im selben Atemzug dessen historisch verbürgtem Sterben eine soteriologische Deutung von eschatologischer Relevanz zu geben (vgl. Hebr 1,3f).¹⁵¹⁰ Was bisweilen auch als *christologische Aporie* in der Theologie des Hebr erscheint, könnte einer rhetorischen Methodik geschuldet sein, den schimpflichen Tatsachen des irdischen Schicksals Jesu metaphysischen Sinn abzuringen.¹⁵¹¹ „Like Paul in Rom 1:3-5 the author could embrace different models of sonship, one rooted in exaltation, another depicting him as Son since before his earthly life using amongst other influences, Wisdom tradition. The author embraces both strands of tradition.“¹⁵¹²

In einer Synthese aus den den Zuhörern schon bekannten Elementen (Gott spricht durch die Propheten im Laufe der Geschichte) und dem Neuen des Christuserignisses (der Sohn erreichte die Reinigung der Sünden und setzte sich an die Rechte der Majestät) kündigt sich in Hebr 1,1-4 in konzisen Worten und Motiven das Vorhaben unseres Autors an, seinen Zuhörern nicht die Elementarbegriffe ihres Credo wiederkäuen zu wollen, sondern tiefer in christologische Einsichten vorzudringen (vgl. Hebr 6,1ff).¹⁵¹³ Der Hebräerbrief ist in diesem Sinne *Lehre* und

¹⁵⁰⁷ Quint. Inst. IV 1,40-42.44f, zit. nach Rahn H., Bd. I 423. Vgl. Cicero Rhet ad Her VII 11, zit. nach Caplan H., 21: „Between the Subtle Approach [insinuation] and the Direct Opening there is the following difference. The Direct Opening should be such that the straight-forward methods I have prescribed we immediately make the hearer well-disposed or, attentive or receptive; whereas the Subtle Approach should be such that we effect all these results covertly [occulte], through dissimulation, and can so arrive at the same vantage-point in the task of speaking.“ Vgl. Quint. Inst. IV 1,13: „Die Person des Prozessierenden selber aber ist auf verschiedene Art zu behandeln: bald nämlich macht man seinen Rang geltend, bald wieder dient seine Hilflosigkeit als Empfehlung.“ Siehe dazu Kinney R. S., Dimensions 142.

¹⁵⁰⁸ Vgl. Quint. Inst. IV 1,44.

¹⁵⁰⁹ Dazu Wengst K., Formeln und Lieder 170: „Man wollte die Größe Christi so stark wie möglich betonen. Da lagen für hellenistische Judenchristen die Prädikate der Sophia am nächsten.“ Siehe Bovon F., Le Christ 139: „Il transpose sur le Christ ce que l'on spéculait sur la Sagesse.“ Ebenso Trummer P., Hoherpriester 145.

¹⁵¹⁰ Mit Woschitz K. M., De Homine 165: „Die Christologie des Hebräerbriefes wird auf das soteriologische Geschehen gebündelt. Es ist die Darstellung des ‚consummatum est‘ des Kreuzes als eines eschatologischen Perfekts.“

¹⁵¹¹ Vgl. Berger K., Antike Rhetorik 178: „Rhetorische Antithetik, Steigerungsformen und Reihung bedeuten: Mit der sprachlichen Ordnung wird eine sachliche Ordnung errungen. Rhetorik ermöglicht Theologie.“

¹⁵¹² Loader W. R. G., John and Hebrews 319. Dazu Berger K., Messiastraditionen 43f: „Die königlichen Messiastraditionen des NT sind nicht unmittelbar von atl. Königsaussagen her zu verstehen – sie werden vielmehr im NT ähnlich verstanden wie auch in der zeitgenössischen Weisheitsliteratur.“

¹⁵¹³ Vgl. Ellingworth P., Hebrews 89: „In this way the readers are led from familiar and traditional to fresh teaching.“ Hebr 5,12ff verdankt sich einer rhetorischen Stilfigur und ist deshalb kein Widerspruch dazu.

Erziehung (vgl. Hebr 12,4ff) zum rechten Verständnis des Glaubens; nicht *Mahnrede* an jene, die alles schon vorher wussten und bereits wieder aufgrund unterstellter Irrelevanz zu vergessen drohen. „Die Leser bedürfen nicht eines Beweises für die Existenz Gottes, wohl aber müssen sie zur richtigen Wertschätzung Christi angeleitet werden, und das geschieht durch die Erinnerung daran, daß er das zutreffende Bild des göttlichen Wesens ist cf 2 Kr 4,4; Kl 1,15.“¹⁵¹⁴

¹⁵¹⁴ Vgl. Riggenbach E., Hebr 8ff Anm. 13.

Um Jesus von Nazaret geht es unserem Rhetor; um sein Leben und Schicksal, darum, wie sich seine Erhöhung aus dem Reich des Todes auf dem Hintergrund der bisherigen Geschichte Gottes mit seinem Volk erklären lässt. In Hebr 13,20 lesen wir die den gesamten Text durchziehende programmatische Aussage: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν. *Gott des Friedens* klingt wieder nach einem paulinisch-inspirierten Briefschluss (vgl. Röm 15,33; 16,20; Phil 4,9; 1 Thess 5,23),¹⁵¹⁵ auch das *Heraufführen aus Toten*¹⁵¹⁶ ist nicht neu (Röm 10,7); ein *Hirt* begegnet vielfach in den Evangelien (Mk 6,34par; 14,27par) als auch als „Amtsbezeichnung“ in Eph 4,11 und 1 Petr 2,25; mit ihm verbinden sich naturgemäß *Schafe* (siehe insbesondere Joh 10,2). Bis hierhin klingen die Aussagen in Hebr 13,20 vertraut und wie aus anderen Quellen geschöpft, ab τὸν μέγαν allerdings verweist der Vf. zurück auf seine bisherigen christologischen Aussagen. Den Zusatz *groß* kennen wir aus Hebr 10,21 als Ergänzung zu *Priester*, während der Vf. ansonsten der Steigerungsform ἀρχιερέως den Vorzug einräumt. In Hebr 4,14 verbindet er beides zu ἀρχιερέα μέγαν, als würde der Sohn alle anderen und auch bisherigen – nicht nur jüdische, sondern auch heidnische (sic!) – Hohepriester übertreffen.

Blut eines ewigen Bundes gehört ebenso in den Duktus der Theologie des Hebr, der diese überlieferten Stichworte zu einer neuen christologischen Basiserzählung „Jesus, der Sohn Gottes, Hohepriester einer neuen Diatheke“ für seine Gemeinde versammelt. Τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν ist den Gedanken in Hebr 13,20 abschließend wiederum frühchristliches Gut,¹⁵¹⁷ das in dieser formalhaften Deutlichkeit nur hier innerhalb des Hebr begegnet (deshalb hatten wir eine alternative Lesart zu Hebr 2,3 vorgeschlagen).¹⁵¹⁸

Gegenstand des Hebr ist mit Jesus von Nazaret eine Person der rezenten Vergangenheit und dessen die Mitwelt irritierendes Schicksal; er starb einen schmachvollen, durch Gottes Wort gebrandmarkten Tod am Kreuz (Dtn 21,22f). Gal 3,13 bestätigt, so zu sterben, gilt als Schande; es stellt auch heute ein bedeutendes Hindernis in der christlichen Verkündigung dar. Unser Vf. notiert dies ausdrücklich in Hebr 12,2 und lässt es zuvor in Hebr 6,6 (παραδειγματίζω) deutlich werden.¹⁵¹⁹ Ein derart stark ausgeprägtes Bewusstsein der Kreuzesschmach Christi wäre an der Schwelle zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert, auf die viele Ausleger die Abfassung des Textes datieren,

¹⁵¹⁵ Vgl. Gelardini G., Deciphering 13: „Only its conclusion in Heb 13:22-25 and the previous admonitions in 13:18-21 resemble elements of epistolary postscripts such as those found in Pauline letters.“

¹⁵¹⁶ Während sich ἐκ νεκρῶν ansonsten mit ἐγείρω – vgl. Mk 6,16; Röm 6,4-19; 7,4; 10,9; auch Hebr 11,19 – oder ἀνίστημι – etwa Mk 9,9 – verbindet. Siehe dazu Bauckham R., Fate 270ff.

¹⁵¹⁷ Vgl. Apg 15,26; 20,21; Röm 5,1.11; 15,6.30; 16,18.20.24; 1 Kor 1,2.7.10; 5,4; 15,57; 2 Kor 1,3; 8,9; 11,31; Gal 6,14.18; Eph 1,3.17; 3,14; 5,20; 6,24; Phil 4,23; Kol 1,3; 1 Thess 1,3; 2,19; 3,11.13; 5,9.23.28; 2 Thess 1,12; 2,1.14.16; 3,12.18; 1 Tim 6,3.14; Phlm 25; Jak 2,1; 1 Petr 1,3; 2 Petr 1,8.14.16; Jud 17.21; Offb 22,21.

¹⁵¹⁸ Siehe Hebr 7,14 ἐξ Ἰουδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν ohne den Eigennamen *Jesus* an dieser Stelle.

¹⁵¹⁹ Vgl. Deichgräber R., Gotteshymnus 134: „Damit kann nichts anderes gemeint sein als der jüdische Vorwurf: Wer unter dem Fluch Gottes am Kreuz gestorben ist, kann nicht der Messias Gottes sein.“ Vgl. OdSal 31,5ff. Interessanterweise hören wir im Neuen Testament nur in Hebr 12,2 von einer „Schande“ in Verbindung mit dem Kreuz Jesu; das Verbum ἐπαισχύνομαι ist in Hebr 2,11 und 11,16 stets in eine Relation zwischen Gott, seinem Sohn bzw. den Menschen eingebettet (etwa Röm 1,16; 2,4; 2 Tim 1,8; 2,8; 1 Petr 4,16). Hebr 6,6 (παραδειγματίζω; ferner in Mt 1,19) bestätigt auf seine Weise, dass sowohl unser Verfasser als auch seine Gemeinde das Kreuz Jesu als schamvoll verstanden haben (vgl. Röm 1,16). Hebr 10,33 (θεατριζω, Hapaxlegomenon im Neuen Testament) und Hebr 11,26 (Mose, der aus Ägypten auszieht um des Reichtums der Schmach Christi Willen) sowie Hebr 13,13 (die Gemeinde, die zu Jesus außerhalb des Lagers zieht und öffentlich zu seinem Kreuz steht) machen diesen Gedanken im Lexem ὀνειδισμός (zudem in Hebr 10,33; 13,13) explizit. Dazu Anderson H., Jewish Antecedents 521: Hebr 13,13 „indicates that he has in mind the shame of the cross, and reflects his kinship here with Paul’s testimony to the *skandalon*“. Zum Problem der Kreuzesschmach, vgl. Dial 32,1; Apol I 13.4. Siehe Kuhn H.-W., Kreuzesstrafe *passim*; Rose Chr., Hebr 171f.

zumindest beachtenswert.¹⁵²⁰ Es sei denn, man zieht ein früheres Entstehungsdatum für den Hebr in Erwägung.

Hebr 12,24: Jesus, der Mittler einer „neuen“ Diatheke

In Hebr 12,22 wechselt die Szenerie vom Schauplatz der ersten Bundesverfügung am Berg Sinai zum Berg Zion als der Stadt des lebendigen Gottes (ident mit dem himmlischen Jerusalem) und dem Ort einer opulenten Panegyris¹⁵²¹ der Erstgeborenen und Gerechten vor dem Herrn im Kontext der nun etablierten Neuen Diatheke (siehe Gal 4,24).¹⁵²² Hebr 12,24 identifiziert dabei Jesus als den *Mittler* (μεσίτης¹⁵²³) dieser Diatheke, die hier auffallend *neue* (νέα) genannt wird.

Nur an dieser Stelle wechselt der Vf. von der – ihm (siehe Hebr 9,15) wie auch anderen neutestamentlichen Autoren¹⁵²⁴ – geläufigen Wendung διαθήκη καινή zu διαθήκη νέα. Mit dieser Wortwahl bleibt unser Vf. im Gefüge des neutestamentlichen Kanons allein. Leider findet sich das Adjektiv νέος kein zweites Mal im Hebr, sodass wir keine Vergleiche zum Idiolekt des Autors anstellen können. Offenkundig ist lediglich, dass er beide Adjektive in Verbindung mit διαθήκη kennt und anwendet; sie aber kurzerhand für synonym zu halten, lässt außer Betracht, dass ihm vielleicht eine die beiden unterscheidende Bedeutungsnuance an dieser Stelle bedeutsam gewesen sein könnte.¹⁵²⁵ Sollte der Vf. in Hebr 12,24 mit διαθήκη νέα nicht auch einen *neuen Bund* im Sinne eines *frischen, erst jüngst inaugurierten* im Blick gehabt haben können?

Hebr 10,20: Ein „frischer“ und „lebendiger“ Weg

In Hebr 10,16 kehrt der Vf. zum Zitat aus Jer 31,33 in Hebr 8,10 zurück; das Stichwort διαθήκη findet hier allerdings keine adjektivische Ergänzung, sie erscheint als jene Verfügung, die Gott selbst in ferner Zukunft *nach jenen Tagen* (μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας) in Kraft setzen wird. Hebr 10,29 handelt vom *Blut des Bundes*, was selbst wiederum Hebr 12,24 vorbereitet (12,22-24 προσελήλυθατε [...] αἵματι ῥαντισμοῦ κρείττον λαλοῦντι).¹⁵²⁶

Zwischen Hebr 10,16 und 10,29 beschreibt der Vf. diese in Jesus gestiftete διαθήκη in Hebr 10,20 als einen ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν durch den Vorhang (διὰ τοῦ καταπετάσματος) hindurch (vgl. Hebr 9,8), der Jesu Fleisch (τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) und so dessen Sterben am Kreuz (vgl. Hebr 12,2) als Durchgang versteht.¹⁵²⁷ Πρόσφατος (Hapaxlegomenon im Neuen Testament)

¹⁵²⁰ Vgl. Strobel A., Hebr 31: „Der judenchristliche Verfasser steht noch unverbildet vor dem widersinnigen Faktum des Messiasstodes.“

¹⁵²¹ Eine πανήγυρις begegnet im Neuen Testament nur an dieser Stelle in Hebr 12,22: Es handelt sich dabei um eine große, festliche Versammlung, wie sie etwa der Zusammenkunft bei olympischen oder isthmischen Spielen entspricht oder auch bei religiösen Festen. Eine solche Menschenmenge bietet auch einem Redner ein optimales Publikum und ob ihrer Größe stellt sie ihn für besondere Herausforderungen in seiner Kunst; aus diesem Kontext entwickelt sich der *Panegyrikus* als einer prunkvollen Rede aus einem festlichen Anlass heraus – eine *Laudatio*.

¹⁵²² Was einst als düster und angsterregend beschrieben wird, heißt nun eine himmlische Festversammlung in der Gemeinschaft der gerecht-gesprochenen Erstgeborenen, die sich um Gott als dem Richter aller schart. Das Thema *Richten* schlägt den Bogen zu Hebr 4,12 und evoziert den finalen Tag des Herrn in Hebr 10,26-28, an dem sein Zorn die Abtrünnigen gerecht aburteilen wird.

¹⁵²³ Siehe Hebr 8,6; 9,15; 12,24 – ferner nur noch in Gal 3,19 und 1 Tim 2,5 und auch VitMos II 166. Übrigens bietet uns nur noch 1 Tim 2,5 das Lexem μεσίτης im Neuen Testament: Just hier ist vom *Menschen Jesus Christus* die Rede, der sich als *Lösegeld* für viele gab, ein Zeugnis (Martyrion) zur vorherbestimmten Zeit.

¹⁵²⁴ Vgl. Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6; Jer 31,31-34; siehe dazu Röm 11,27.

¹⁵²⁵ Hebr 9,15 könnte zum einen deutlich machen, dass unser Vf. die beiden Adjektive in ihrer Bedeutung gerade nicht unterscheidet, oder aber (siehe Röm 11,27) der Vorgabe aus Jer 31,31ff geschuldet sein. Siehe dazu Moulton J. H. / Milligan G., *The Vocabulary* 314f.

¹⁵²⁶ Vgl. dazu Lustig Chr., „Siehe, das Blut“ 195: „Im Neuen Testament kommt ῥαντίζω ausschließlich im Hebräerbrief vor, dort aber viermal (vgl. Hebr 9,13.19.21; 10,22).“

¹⁵²⁷ Wenngleich für den Hebr mit diesem *Weg* auf symbolische Weise der Weg durch das erste Zelt (auf Erden) hinein in das zweite Zelt (das wahre Allerheiligste im Himmel) umschrieben wird (vgl. Hebr 9,8), so klingt vielleicht auch jener „neue Weg“ an, der im Neuen Testament Jesu Person und die neue Lehre in seinem Namen insgesamt meint (vgl. Joh 14,6; Apg 19,9.23; 2 Petr 2,2).

übersetzt die Einheitsübersetzung mit *neu*,¹⁵²⁸ das Adjektiv meint aber nicht lediglich *vor kurzer Zeit*, sondern transportiert auch die Konnotation *frisch geschlachtet* und *eben getötet*. Es verbindet sich in dieser Hinsicht stimmig mit ζῶσαν als dessen logischen Widerpart: Der eben Geschlachtete lebt ewiglich und ist unser Weg in die Gegenwart Gottes.

Hebr 1,2a: Am Ende / dieser Tage

Hebr 12,24 (μεσίτης διαθήκης νέας Ἰησοῦς) bestätigt das in der Einzelversauslegung zu ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in Hebr 1,2a gewonnene Verständnis als *novissime*, *diebus istis* (VUL). *Neulich, in diesen Tagen*, erwies sich Jesus durch sein glorreich bestandenes Todesleiden (vgl. Hebr 2,8ff) als der Mittler dieser *neuen*, durch Jeremia angekündigten *Diatheke* (vgl. Hebr 8,6ff); wobei – wie zu zeigen war – *novissime* das Pendant zu *olim* (πάλαι) formuliert und *diebus istis* (τῶν ἡμερῶν τούτων) einen Vorausgriff auf Hebr 8,8 darstellt (ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος).

Es ist dieser insistierende Ruf des Autors mit den Worten aus Ps 95,7 (σήμερον τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσῃτε), der sein eigenes Auditorium zu synchronen Hörern des göttlichen Sprechens in einem Sohn macht (ὁ θεὸς λαλήσας – ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων – ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ; Hebr 1,1,2a). Die altvorderen Gerechten unter den Vätern als Adressaten des einstigen Sprechens Gottes in den Propheten sollten *schließlich nicht ohne uns vollendet werden* (vgl. Hebr 11,40). Dieser *Tag des Herrn* naht (vgl. Hebr 10,25): nur noch kurze Zeit (vgl. Hebr 10,37) und der durch seinen Glauben lebende Gerechte wird als Herrscher sein Amt antreten (vgl. Hebr 1,13; 2,8) und zum zweiten Mal erscheinen (vgl. Hebr 9,28; siehe dazu Hebr 1,3).

Hebr 8,8: Siehe, es werden Tage kommen, spricht der Herr

Schon der Prophet Jeremia hatte die Errichtung dieses Neuen Bundes durch Gott selbst als handelnden Akteur angekündigt (συντελέσω διαθήκη καινὴν Hebr 8,7; διαθήσομαι Hebr 8,10; διδοὺς νόμους μου ... καὶ ἐπιγράψω Hebr 8,10); für unseren Vf. impliziert dies, dass die erste Diatheke tadelnswert gewesen sein musste (vgl. Hebr 8,7). Diese Schelte verbindet der Hebr durch das Zitat aus Jer 31 mit der Erinnerung an den *Fauxpas* des zweifelnden Volkes am Tag von Massa und Meriba in 95,7-11 in Hebr 3,7ff; das Motiv des Hörens auf Gottes Stimme an jenem *Heute* wird so zum *Heute* des Schreibens der Gebote Gottes auf die Herzen der Hörenden im Neuen Bund.¹⁵²⁹ Anders als die Menschen bleibt Gott seinen Verheißungen treu (πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελιάμεος (vgl. Hebr 10,23; ferner Hebr 6,16f); die *Neue Diatheke* musste eines Tages zu der von Gott gesetzten Frist Gestalt annehmen (in Jesus als dem neuen Mose, dem neuen Josua) und Realität werden (in seinem Blutvergießen, in der Blutbesprengung des neuen Volkes Gottes).

Die in Jer 31,31ff *einst* angekündigten Tage des Neuen Bundes (ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινὴν; Hebr 8,8) sind *jetzt* in den Tagen der Gemeinde (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ; Hebr 1,2) erreicht. Gott löst seine Zusagen und Verheißungen an dieser Generation ein. Unsere Hebr-Gemeinde sieht sich an diesem eschatologischen Ende der Zeit angekommen, das durch die Menschwerdung des Sohnes nach Gottes Willen (vgl. Hebr 10,5ff; 2,14ff) eröffnet wurde. Sie kann sich offenbar in diesem ὁ θεὸς ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ (vgl. Hebr 1,2) genauso direkt angesprochen fühlen wie mit ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν in Hebr 11,40; diese Gemeinde weiß sich in einer heilsgeschichtlichen Einheit mit den gerechten Altvorderen, deren Wort und

¹⁵²⁸ Adverbiales προσφάτως lässt sich mit *neulich* wiedergeben (siehe dazu Apg 18,2: προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας). Siehe dazu aber auch Moulton J. H. / Milligan G., *The Vocabulary* 552: „recently“.

¹⁵²⁹ Vgl. Taut K., *Schriftverständnis* 128: „Im Jer-Zitat war der Tadel nicht mehr wie im Ps-Zitat auf die Menschen, sondern auch auf den Bund Gottes mit ihnen gerichtet. Darin können wir eine Perspektive erkennen, die das Geschichtsverständnis des Hebr-Vf. wiedergibt.“

Vorbild uns vom Anfang der Rettung glaubwürdiges und verbindliches Zeugnis gab.¹⁵³⁰ So verstehen wir auch σωτηρία, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη in Hebr 2,3. Hörende sind Glaubende im Gegensatz zu den sündig Nichthörenden, deren abschreckendstes Beispiel der Vf. in der Wüstengeneration festmacht.

Als Zeitpunkt dieses Sprechens Gottes im Sohn gilt uns ἐπ' ἐσχάτου / τῶν ἡμερῶν τούτων: In der Sendung des Sohnes lebt die Gemeinde am Anfang des eschatologischen Endes der Heilsgeschichte, das jetzt, dieser Tage Platz greift: In einem als Zwischenphase bis zur endgültigen Unterwerfung der Feinde Gottes / als Zeitraum einer letztverbleibenden Chance zu Umkehr und Bekehrung, zum tatsächlichen herzhaften Hören verstandenen *Heute* (vgl. Hebr 1,5; 3,8ff; 5,5). Ohne sich auf die Frage, ob vor oder nach der Tempelzerstörung geschrieben, festlegen zu wollen (oder zu müssen, eingedenk der Tatsache, dass unser Vf. in seinem heilsgeschichtlichen Entwurf „die Zeit überspringt“¹⁵³¹), ist ein möglichst frühes Datum im Kontext der Paulus- und Lukasrezeption eher wahrscheinlich als eines gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts.

¹⁵³⁰ Vgl. Backhaus K., Scheideweg 198f: „Dieses Pilgervolk sieht der Verfasser als eine umfassende Einheit des Glaubens seit Abraham (11,1 – 12,3), verbunden durch die eine, göttliche Verheißung und damit durch das allen gemeinsame Ziel der Vollendung (...).“

¹⁵³¹ Vgl. Theißen G., Untersuchungen 100: „In [Hebr] 11,32 sagt er ausdrücklich, daß er die Zeit überspringt. Ihm liegt an der Kontinuität zwischen den Patriarchen und der Gegenwart. Seine Paradigmenreihe schien nur bis Rahab zu gehen. Zur Vervollständigung greift er weitere Traditionen auf und erzählt V. 32-38 von Helden und Martyrern, bis man das Gefühl haben darf, in der Gegenwart angekommen zu sein.“ Insofern bedeutet dem Vf. die Tempelzerstörung keine einschneidende Zäsur; seine Christologie „funktioniert“ unabhängig davon, da Jesu himmlisches Hohepriestertum jeglichem irdischen Kult überlegen ist; ob nun gegenwärtig oder vergangen.

Der Hebr als Apologie zur causa Jesu

Der Anlass des Vf. zu seinem Werk zeigt sich dem *genus indicale* der antiken Rhetorik zugehörig; immer wieder fanden wir im Verlaufe der Textanalyse Beispiele juristischen Sprachgebrauchs unseres Autors.¹⁵³² In Hebr 10,28 begegnet uns die alttestamentliche Grundregel aus Dtn 17,6, stets mindestens zwei Zeugen zu benennen, ehe man deren Wort Glauben schenkt;¹⁵³³ in Hebr 11 ruft der Vf. deutlich mehr biblische Heroen auf, die er in Hebr 12,1 resümierend als *Wolke von* (in ihren Prüfungen vollendeten) *Zeugen* qualifizieren kann (νέφος μαρτύρων).¹⁵³⁴

Auf den ersten Blick ist der Inhalt des Hebr näherhin Gegenstand einer *schändlichen Rede* (genera turpe),¹⁵³⁵ wie es „die *mors turpissima crucis*“¹⁵³⁶ Gläubigen wie Fernstehenden zweifellos war: „Hebr 1 und 2 zeigen in eminenter Weise, daß es dem Verfasser um die Präsentation der Person des *Sohnes* geht, der allem Anschein nach bei den Adressaten nicht so hoch oder so *mächtig* eingeschätzt wurde, wie es der Vf. tat.“¹⁵³⁷ Für seine Zuhörer stellt er gleich eingangs fest, dass der Sohn – allem widersprüchlichen Anschein zum Trotz – einen *höheren Namen* verliehen bekam (vgl. Hebr 1,4) und er schließlich auch *Mittler eines besseren Bundes* (vgl. Hebr 8,6) ist, dessen Blut *lauter* ruft als jenes Abels es jemals tat (vgl. Hebr 12,24). Jesu selbstloses Sterben für die vielen (vgl. Hebr 1,3 καθαρισμὸν τῶν ἀμαρτιῶν ποιησάμενος) erweist ihn als „honorable person“¹⁵³⁸ und nachahmenswertes Vorbild in dem auch den Seinen aufgetragenen Wettkampf (ἀγών; Hebr 12,1). Dabei ist dem Vf. durchaus bewusst, dass er nicht „Offensichtliches“ sagt, sondern sich diese Einsicht nur den Augen des Glaubenden (vgl. Hebr 2,8), den Ohren des Hörenden erschließt (vgl. Hebr 3,7ff), am Ende aber jener Tag kommen wird, an dem auch der letzte Feind (= Zweifler) zur Räson gebracht werden wird (vgl. Hebr 1,13; 10,25).

Den *richtigen Ton zu treffen*,¹⁵³⁹ die passenden Stilmittel anzuwenden, um das erkorene Thema den Hörern schmackhaft zu machen, ist in der Rhetorik die Aufgabe des *aptum* bzw. *πρέπον*.¹⁵⁴⁰ In

¹⁵³² Tatsächlich setzt die juristische Gedankenwelt bereits mit Hebr 1,2a ein: ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων. Jemanden zum Erben einzusetzen, ist ein spezifischer Rechtsakt, der sich kaum zufällig mit dem Beispiel einer Testamentsvollstreckung in Hebr 9,16ff sehr gut zusammenfügen lässt. Weitere Beispiele etwa ἐπιμαρτυρέω in 1 Petr 5,12; συμμαρτυρέω in Röm 8,16. In Hebr 2,6 wird der Hebr διαμαρτύρομαι bevorzugen, das Simplex μαρτυρέω aber in Hebr 7,8.17; 10,15; 11,2.4.5.39. Hebr 2,15 erinnert an Ant XI 270; XIII 363, wo ἀπάλλασσω als *Befreiung von Gefangenen* verwendet wird. Vgl. SpecLeg I 77; LegGai 17; Rer 275; Prob 22. Spicq C., Hebr II 45, findet das Verbum ἀπάλλασσω im Kontext des Scheidungsaktes. Ferner dazu Smith R. H., Hebr 41.

¹⁵³³ Der Kontext handelt in Hebr 10,27 vom Gericht (κρίσις) Gottes; siehe Hebr 9,27. Gott als Richter κριτής finden wir in Hebr 12,23; das Verbum κρίνω in Hebr 10,30 (Vf. zitiert Dtn 32,36LXX; Ps 135,14LXX) und in Hebr 13,4.

¹⁵³⁴ Hebr 12,1 νέφος μαρτύρων verweist auf den Rechtscharakter eines ἔλεγχος (vgl. Hebr 10,28); dazu Eisele W., Reich 392; Richardson Chr. A., Pioneer and Perfecter.

¹⁵³⁵ Vgl. Eisenhut, Einführung 31.81.85.

¹⁵³⁶ So mit Backhaus K., Kult 259; ders., Angels 172.

¹⁵³⁷ Übelacker W. G., Appell 133 Anm. 232. Ebd.: „Da die Engel als Vergleichsobjekte 'vermindert' werden, muß man schlussfolgern, daß diese von den Adressaten im Verhältnis zu Jesus zu hoch eingeschätzt wurden.“ Vgl. TestXII.Rub 6; TestXII.Sim 7; TestXII.Lev 2, 3, 8, 18; 1QS 9,10-11; 1 QS 6,4-6; 1 QS^a 2,18ff.

¹⁵³⁸ Siehe dazu DeSilva D. A., Perseverance 90 Anm. 18 (vgl. Sen Ben VI 13.1-2); ähnlich Vgl. Croy N. C., Endurance 66f.175-85.

¹⁵³⁹ Über Gaius Gracchus wissen wir, dass er sich von einem Flötenspieler sogar die Tonhöhe angeben ließ; vgl. Eisenhut W., Einführung 57; Fuhrmann M., Die antike Rhetorik 83.

¹⁵⁴⁰ Vgl. Lausberg H., Handbuch § 1060. Ein dem konkreten Anliegen des Rhetors besonders gut Entsprechendes nennen die lateinischen Rhetorik-Handbücher *aptum*, die griechischen *πρέπον*; es bezeichnet das wechselseitige Einschwingen der zuhandenen Stilformen und Techniken der Redekunst mit dem spezifischen Sachinhalt seiner Aussageabsicht als auch die den gesamten Sprechakt über andauernde Interaktion zwischen dem Redner und seinem Auditorium. Auch die charakterlichen Eigenschaften des Redners – sein Ethos – müssen dem Inhalt seiner Rede „angemessen“ sein und dürfen nicht etwa in einem moralischen Widerspruch dazu gesehen werden. Dazu Mitchell A. C., The Use of *πρέπειν* 683: „Τὸ πρέπον connotes a harmonious balance among three things: the speaker, the audience, and the speech.“ Koester C. R., Hebr 235, verweist ferner auf Aristoteles'

unserem Fall muss der Rhetor die *Schande des Kreuzes* als dem *Willen Gottes geschuldet* nachweisen;¹⁵⁴¹ am besten gelingt dies, indem er Jesu Sterben als gleichermaßen notwendig und angemessen für Mensch und Gott verkündet. Πρέπω (*geziemen, gebühren, passend sein*) hat Seltenheitswert im Neuen Testament,¹⁵⁴² im Hebr finden wir es zweimal an entscheidender Stelle.¹⁵⁴³ Zum einen verhandelt der Vf. in Hebr 2,10 (ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ) etwas *Gott-Geziemendes*, zum anderen nennt er in Hebr 7,26 (τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς) etwas den *Menschen Entsprechendes*. In beiden Passagen geht es um Jesus als den Hohepriester; ihn durch Leiden zu vollenden, war Gottes Wesen ebenso entsprechend, wie umgekehrt die Menschen einen solcherart vollendeten Hohepriester nötig hatten.¹⁵⁴⁴ Die beiden Verse artikulieren zwei Facetten des gleichen Sachverhalts; Jesus als Hohepriester war Gottes geziemendes Werkzeug, ohne das die Menschen nicht in Gottes Nähe kommen konnten (vgl. Hebr 4,16). Wer in Gottes Gegenwart eintreten und leben möchte, musste zuvor grundlegend von seinen Sünden gereinigt werden.

Hebr 2,9 erinnerte an die *Gnade Gottes* als treibende Kraft hinter Jesu Erniedrigung und Erhöhung. Gnade – χάρις θεοῦ – handelt stets vom Guten, Wahren und Schönen (vgl. Hebr 4,16; 10,29; 12,15.28; 13,9.25); im Moment des Sterbens Jesu ist sie es, die die tiefste Erniedrigung des Menschensohnes in dessen Erhöhung (vgl. Hebr 2,8f) wandelt – wie der Menschen Todesangst in einen Befreiungsschlag aus dieser lebenslänglichen Sklaverei (vgl. Hebr 2,15f).

Es ist seit den Tagen der Schöpfung Gottes anfängliche wie finale Absicht, seine Menschenkinder zum Heil zu führen (vgl. Hebr 2,10), an den Ort seiner anwesenden Gegenwart, in das Land seiner Ruhe (vgl. Hebr 4,7ff). Dieser Wille artikuliert sich in der Erschaffung der ersten Menschen und hat sich auch durch ihr und ihrer Nachkommen sündiges Aufbegehren gegen ihn nicht gewandelt. In den Tagen des Hebräerbriefes (τῶν ἡμερῶν τούτων) vollendete Gott vor unseren Augen (vgl. Hebr 2,8f ὁράω, βλέπω) sein Werk. Am Ende kehrt die Heilsgeschichte in der Sendung des Sohnes an ihren Anfang zurück; derselbe ist es gestern, heute und morgen (vgl. Hebr 13,8), den uns Gott als Mittler, Anführer und Vollender vorstellt (vgl. Hebr 1,2f; 2,9f).

Das im Hebr vorliegende Ergebnis einer solchen Recherche und Relecture der Schriften ist eine rhetorisch ausgefeilte Apologie Jesu,¹⁵⁴⁵ in der das Kreuz als Mittel der Opferzubereitung in seiner Schändlichkeit entschärft und alle Aufmerksamkeit auf die gottwohlgefällige Darbringung des Blutes des treuen Gerechten Jesus am himmlischen Heiligtum verschoben wird.¹⁵⁴⁶ „Much of the Epistle to the Hebrews is an attempt to convince those who objected to the doctrine of a suffering

Nikomachische Ethik (4.2.2.[1122a]). Um den gewünschten Effekt einer Rede in vollem Umfang zu erzielen, ist es von höchstem Belang, *wer* zu *wem* *worüber* in *welcher Form* und *mit welchen Mitteln* spricht.

¹⁵⁴¹ Vgl. Mitchell A. C., The Use of πρέπειν 691: „A frequently overlooked feature of Jesus’ death, as the author of Hebrews describes it, is the propriety of God’s role in it, something alien to the Greco-Jewish milieu of the community. This propriety adds a qualitative difference to Jesus’ sacrifice.“ Ferner Schröger F., Schriftausleger 85; Spicq C., Hebr II 36; Hughes P. E., Hebr 98; Smith R. H., Hebr 47; Riggenbach E., Hebr 46.

¹⁵⁴² Vgl. Mt 3,15; 1 Kor 11,13; Eph 5,3; 1 Tim 2,10; Tit 2,1.

¹⁵⁴³ Siehe dazu Löhr H., Reflections 205: „The Commentaries note pagan Hellenistic theology and philosophy as the background to this idea of appropriateness, citing in this respect the fundamental study of Max Pohlenz on the expression of τὸ πρέπον.“

¹⁵⁴⁴ Vgl. Lünemann G., Hebr 105: „Denn der, welcher Grund und Schöpfer des Universums ist, kann nichts seiner Unwürdigen gethan haben.“ Dazu Gott als „Kämpfer“ für die Seinen in Jes 42,13; 49,24-26; 59,15b-20.

¹⁵⁴⁵ Zurückhaltend, doch der gleiche Gedanke, Übelacker W. G., Appell 113. „Wir wollen hier nicht so weit gehen und behaupten, daß der Vf. eine Apologie der *causa Jesu* hält, aber Einschlüsse in dieser Richtung sind einwandfrei vorhanden.“ Dann aber doch ebd. 171, Anm. 108: „dem Vf. geht es im Grunde genommen um die Sache (*causa*) Jesu, die er ‘verteidigt’, indem er ihre Hintergründe und ihre Bedeutung für die Menschen von allen Seiten beleuchtet und ins rechte Licht rückt.“

¹⁵⁴⁶ Vgl. Yerkes R. K., Sacrifice 84: „Naturally the animal had to be killed and dressed in order to be eaten. No significance was ever attached to the fact that the animal died or that he was killed. The fact of the death of the victim had no significance in any sacrifice.“ Siehe dazu Backhaus K., Kult 258 (unter Verweis auf Kuss O., Grundgedanke 258).

Messiah that belief in the humanity of Christ was not inconsistent with belief in God and that the sufferings of Christ were not in the least unworthy of Him.“¹⁵⁴⁷

Jesus von Nazaret verschied unter einer Holztafel, auf der jene, die staatlichen wie religiösen Autoritäten provozierende *causa poenae* zu lesen stand: *König der Juden*.¹⁵⁴⁸ Offenbar gab es (neben einem denkbaren Anspruch des Zimmermannssohnes aus Davids Geschlecht¹⁵⁴⁹) eine derart mit Händen zu greifende Erwartungshaltung seiner Anhängerschaft, die die etablierten Führer des Volkes zum äußersten Mittel seiner Hinrichtung greifen ließ.¹⁵⁵⁰ Sein Tod beendete vorerst alle Spekulationen um seine irdische Person; seine himmlische Auferweckung aber stellte seine Jünger vor die Herausforderung, in den Schriften nach belastbaren Antworten für dieses Geschehen zu suchen. Entscheidend dabei bleibt: Sie müssen dies auf der Grundlage der gegebenen historischen Fakten um die Person Jesu tun. Ein solch der persönlichen Erinnerung (vgl. Hebr 1,2a *novissime, diebus istis*; Hebr 10,24 *μεσίτης διαθήκης νεάς*; Hebr 10,24 *ὁδὸν πρόσφατον*) zugängliches historisches Wissen zu ignorieren, hätten die Zeitgenossen nicht toleriert; vielmehr musste mit ihnen gearbeitet und ihr bislang verborgener Sinn entdeckt werden.¹⁵⁵¹ „The all-important and crucial business of making sense of calamities involves the use of the symbols and myths available at the time.“¹⁵⁵²

Gerade der Kreuzestitulus könnte hierbei für den Hebr eine besondere Wirksamkeit entfaltet haben: Aus der auf Erden verwehrten Krönung Jesu wurde nach seiner Auferweckung und Erhöhung zu Gott konsequenterweise nun dessen himmlische Inthronisierung (siehe Hebr 1,5ff; 2,8f).¹⁵⁵³ Diese *Transposition* erlauben die königlichen Messiasmotive der Schrift beinahe – im Licht der Geschehnisse jener Tage betrachtet – selbstverständlich. Mit den Worten aus Ps 8,5-7 hören

¹⁵⁴⁷ Williamson R., Philo and Hebrews 91. Mitchell A. C., The Use of *πρέπειν* 682: „The propriety of God’s action in Jesus serves another purpose: to help readers appreciate the decisive significance of his death.“ Gegen Ellingworth P., Hebr 158, Hinweis, Hebr 2,10 unterscheidet sich in diesem Punkt von 1 Kor 1,23.

¹⁵⁴⁸ Dazu Blinzler J., Der Prozess Jesu 267: „Dem Delinquenten wurde auf dem Gang zum Richtplatz eine Tafel umgehängt oder vorausgetragen, auf der die *causa poenae*, der Grund seiner Verurteilung aufgezeichnet war. Unter Mark Aurel wurde ein Christ namens Attalus im Amphitheater in Lyon herumgeführt mit einer Tafel, auf der die lateinischen Worte standen: HIC EST ATTALUS CHRISTIANUS. Die Schuld dieses Mannes bestand also darin, daß er sich als Christ bekannt hatte. Erfolgte die Hinrichtung durch das Kreuz, dann wurde die Schuldtafel an diesem nach beendeter Exekution gut sichtbar angebracht.“ Ebd. 270, ergänzt Blinzler, die Inschrift bestünde ohne weitere Quellenangabe zumeist aus „schwarzen oder roten Lettern auf weißem Grund (...)“.

¹⁵⁴⁹ Vgl. Schmithals W., Menschensohn 434: „Zugleich bestätigen dies Todesurteil und seine Vollstreckung, daß Jesus sich öffentlich als der Messias-Menschensohn bekannt hat.“

¹⁵⁵⁰ Vgl. Blinzler J., Der Prozess Jesu 227: „Jesus soll als des Hochverrats schuldig erklärt und mit der ganzen Strenge des Hochverratsgesetzes, der *lex Iulia maiestatis*, bestraft werden. Den Tatbestand des Hochverrats sah man anscheinend wesentlich in Jesu Anmaßung der Königswürde gegeben. Von den vielen Delikten, die in Justinians Digesten zum *crimen laesae maiestatis* gerechnet werden, entspricht keines formell genau demjenigen, das man Jesus zum Vorwurf machte. Aber wie leicht aus dem Königsanspruch ein Majestätsverbrechen zu konstruieren war, zeigen etwa folgende drei Bestimmungen: Als Majestätsverbrecher gilt allgemein, wer eine Handlung begeht, die gegen das römische Volk oder seine Sicherheit gerichtet ist; im besonderen ein Privatbürger, der vorsätzlich und böswillig die Funktion eines Beamten ausübt; ferner, wer böswillig veranlaßt, daß aus Freunden des römischen Volkes Feinde werden.“ Zu Letzterem ist insbesondere der Vorwurf des Volkes gegenüber Pilatus in Joh 19,12 bemerkenswert: *Wenn du ihn freilässt, bist du kein Freund des Kaisers; jeder, der sich als König ausgibt, lehnt sich gegen den Kaiser auf*. Gleich darauf erklimmt Pilatus den Richterstuhl in Joh 10,13; die *Botschaft* kam also bei ihm an.

¹⁵⁵¹ Vgl. Kittel H., Herrlichkeit Gottes 247: „Diesen Sinn kann der Tod Jesu allerdings haben; wenn man nämlich in ihm das entscheidende Mirakel sieht [,] das Jesus in ausschlaggebender Weise als den Messias erweist.“ Wie insgesamt die Evangelientradition die Tendenz zeigt, den historischen Fakten treu zu bleiben, auch wenn sie der eigenen Mission und Glaubwürdigkeit in einer antiken Welt hinderlich sind; etwa das Zeugnis von Frauen als den ersten am Grabe Jesu, die den Auferstandenen sehen; dazu Blinzler J., Der Prozess Jesu 297.

¹⁵⁵² Drury J., „Christ our Passover“ 221.

¹⁵⁵³ Vgl. Aune D. E., Christian Prophecy 410: „The meaning of the title Messiah or *Christos* when applied to Jesus, however, was determined primarily by *Christian* conceptions of Jesus rather than by conventional *Jewish* messianic notions. That means that the Christian conception of the *heavenly* coronation of Jesus as Messiah represents a spiritualization of the traditional Jewish understanding of an *earthly* coronation of the ideal king of the future. It was the death of Jesus, however, which the early church regarded as the primary obstacle preventing the general Jewish recognition of Jesus as Messiah of Jewish expectation.“

wir, dass Gott den kurz nur unter die Engel erniedrigten Menschensohn *mit Herrlichkeit und Ehre* gekrönt hatte; was ursprünglich auf die Herrlichkeit des Menschen (Adam) bezogen war,¹⁵⁵⁴ wendet unser Vf. in seiner Exegese des Psalmwortes zum Siegeskranz Jesu für das gehorsam erduldeten *Kosten* des Todes (vgl. Hebr 2,9).

Für die dem Sohn zugezählten Kinder erübrigt sich auf Erden dadurch jede Teilhabe an irdischen Kulten (vgl. Hebr 9,8); sie bilden eine neue Gemeinschaft inmitten aller Völker, die durch eine bessere Hoffnung zusammengehalten werden. Ihr wahrer Anführer (*ἀρχηγός*) ist Jesus (und nicht Mose oder Josua), ihr eigentlicher Wohnort nicht mehr das irdische Land der Verheißung (vgl. Hebr 11,19), sondern die Stadt Gottes (vgl. Hebr 11,10.16; 12,22; 13,14), der sie sich bereits auf Erden zugehörig wissen dürfen.¹⁵⁵⁵ Der Vf. des Hebr ruft ihnen – und uns *heute* – zu: *Schämt euch seiner nicht! Denn er schämt sich eurer nicht* (vgl. Hebr 2,11; 11,16)!¹⁵⁵⁶

¹⁵⁵⁴ Vgl. Lahe J., Apokalypse 88: „Der Glanz Adams wird in der jüdischen Tradition als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit angesehen.“ Vgl. Sir 49,16; 1 Hen 69,11; durch die Sünde verliert er sie ApcMos 21,6; siehe dazu Ernst M., Adam 29.

¹⁵⁵⁵ Siehe dazu Dunning B. H., Aliens and Sojourners 47: „As a word of exhortation, the text affinities with ancient rhetoric of both the deliberative and epideictic varieties: it attempts throughout to persuade its audience toward a particular course of action (deliberative), while simultaneously focusing on the virtue and achievements of Jesus as a praiseworthy figure (epideictic).“

¹⁵⁵⁶ Die beiden Verse sind ähnlich verschränkt wie zuvor schon Hebr 2,10 und 7,26. Der Menschensohn bekennt sich zu den Seinen etwa in Mt 10,32; Lk 12,8; Offb 3,5; 2 Clem 3,2 (wie im Hebr finden wir hier den Gegensatz *schämen*).

Ein marginalisiertes Volk in der Fremde

Von Matthäus abgesehen schweigen die anderen Evangelisten über eine sich formierende neue *Ekklesia* Gottes; die Entwicklung und Ausbreitung der christlichen Gemeinde ist Thema der Apostelgeschichte und der neutestamentlichen Briefliteratur bis hin zur Offenbarung des Johannes.¹⁵⁵⁷ Auch wenn die Evangelien chronologisch betrachtet erst nach diesen Texten verschriftlicht worden sind (in eben jenen Gemeinden und Zirkeln, deren Existenz sie in ihrer Präsentation nicht vorausgreifen können, wenn sie die Geschichte ihrer Anfänge besprechen), bleiben sie ihrem literarischen Anspruch treu, zur Zeit des irdischen Lebens Jesu von Nazaret zu spielen, der lehrend und heilend durch das Land zog, JüngerInnen um sich sammelte, nicht aber mit der Etablierung von stabilen Gemeindestrukturen befasst sein konnte.

Jesu Sendung war es, das heraufziehende *Königreich der Himmel* zu verkünden (siehe Mk 1,14fpar),¹⁵⁵⁸ um für die nahende Begegnung mit Gott gerüstet zu sein. Eingebettet ist dieser Ruf zur Umkehr auch bei den Evangelisten in die Rede von der Vergebung der Sünden (vgl. z. B. Mk 1,4 [ἄφεσις]; 2,5; Mt 1,21; 3,6; Lk 1,77 [ἄφεσις]; 3,3 [ἄφεσις]; Joh 1,29). Hierin trifft sich das Zeugnis der Evangelien mit dem Verständnis unseres Autors, der in Hebr 10,5ff mit den Worten aus Ps 40,7-9 Jesu Kommen in die Welt als zur Sühnung der Sünden durch seinen eigenen Leib geschehen versteht (vgl. Hebr 1,3; 2,14ff)¹⁵⁵⁹ – und in Hebr 9,22 und 10,18 mit dem gleichen Lexem ἄφεσις die Vergebung der Sünden beschreibt, die einzig und allein durch Blutvergießen des unschuldigen Lammes bewirkt werden kann.

Die Hebr-Gemeinde am Ende der Zeiten

Eine neue Heilszeit

Über alle theologischen Differenzierungen hinweg eint die frühe Christenheit die Überzeugung, *am Ende der Tage* zu leben;¹⁵⁶⁰ wobei von allen neutestamentlichen Autoren „der eschatische Charakter des Heilsgeschehens in Jesus von Nazaret [...] nicht einfach behauptet, sondern argumentativ erarbeitet“¹⁵⁶¹ wird. Auch unser Hebr stellt sich dieser Herausforderung.

Die Textanalyse hatte für Hebr 1,2a die Möglichkeit aufgezeigt, die Wendung ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων mit der Vulgata am besten zweigeteilt zu lesen: am Ende / in diesen Tagen. Das Ende hat auch für unsere Gemeinde bereits begonnen,¹⁵⁶² dehnt sich aber in einer Zwischenzeit (die den Gläubigen die Chance zur Bekehrung einräumt) noch hin bis zum finalen Tag des Herrn, der wiederum der Parusie Christi entsprechen wird.¹⁵⁶³ Nach Ausweis von Hebr 10,25 dürfen wir

¹⁵⁵⁷ Vgl. Apg 2,47; 5,11; 7,38 etc.; Röm 16,1.4.23.27; 1 Kor 1,2; 4,17; 6,4; 7,17 etc.; 2 Kor 1,1; 8,1; Gal 1,2.13.22; Eph 1,22; 3,10.21; Phil 4,15; Kol 1,18.24; 1 Thess 1,1; 2,14; 1 Tim 3,5; 2 Tim 4,22; Tit 3,15; Phlm 2; Jak 5,14; 3 Joh 6; Offb 1,4.11.20; 2,1 etc.

¹⁵⁵⁸ Vgl. Kaiser O., Messias 65: „Seine [Jesu] in Gleichnissen und Reden vorgetragene Lehre kreiste um das in ihm gegenwärtige und zugleich kommende Reich Gottes als das höchste Gut (Lk 17,21 und z.B. Mk 4,31f; Lk 13,20f; Mt 13,44-46.“ Weshalb sich fragen ließe, in welchem Kontext die Verse Mt 16,18; 18,17 entstanden sind.

¹⁵⁵⁹ Vgl. Joh 1,36; Apg 8,32; 1 Petr 1,19. Ferner Kaiser O., Messias 88.

¹⁵⁶⁰ Gräßer E., Naherwartung Jesu 11: „Die Theologie der Urchristenheit hat es nie gegeben. Aber es hat *das* Geschichtsverständnis der frühen Urgemeinde gegeben! Sein wesentlicher Inhalt war das Bewußtsein, »am Ende der Tage« zu leben, also in der eschatologischen Situation zu stehen.“ Diese Sicht von Jesu Tod als „Zeitenwende“ ist vorpaulinisch; eschatologische Aussagen und Jesu kultische Verehrung stehen in einem frühen Zusammenhang; so mit Hurtado L. W., Lord 116.128. Ähnlich Cullmann O., Christus und die Zeit *passim*, v. a. 78.

¹⁵⁶¹ Löhr H., Geschichtliches Denken 452.

¹⁵⁶² Vgl. Bruce F. F., Hebr 3 Anm. 14: „The use of the phrase here implies an inaugurated eschatology.“ Ellingworth P., Hebrews 93: „the last days have begun.“

¹⁵⁶³ Vgl. Berger K., Theologiegeschichte 51: „Christliche Erfahrung der Zuwendung Gottes und auch frühchristliche Zeiterfahrung steht immer schon auf zwei Beinen: einem christologischen und einem am Tag des Herrn orientierten.“ Für Williamson R., Philo and Hebrews 147, liegt ein „lapse of time“ zwischen diesem Höhepunkt

annehmen, dass die Wiederkunft Christi in der Hebr-Gemeinde als sehr nah erwartet wurde.¹⁵⁶⁴ Seinen Schriftbeweis für diese Eile findet unser Vf. für Hebr 10,37 in Hab 2,3: ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον ὁ ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ. Die Gemeinde des Hebr erwartet Jesu Parusie nicht erst in weiter Ferne.¹⁵⁶⁵

Für unseren Vf. definiert nicht erst das Sterben oder die Erhöhung Jesu den Beginn der „Eschatologie“; für ihn nahm sie ihren Ausgang in der Verwirklichung der alten Verheißungen der Propheten (siehe dazu Hebr 2,3: ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου), will heißen bereits in der Sendung des Sohnes in die Welt: mit seiner Inkarnation (vgl. Hebr 2,14ff; Hebr 10,5ff).¹⁵⁶⁶ Nicht grundlos vernehmen wir Ps 40,7-9 in Hebr 10,5-7 aus dem Mund des Sohnes, dessen Zweckbestimmung im Erfüllen des Willens Gottes liegt: Näherhin sein eigen Fleisch und Blut anstelle der immer schon ungewollten Tieropfer darzubringen. Hebr 1,2a bestätigt dies auf seine Weise; denn schon das Sprechen Gottes in einem Sohn gehört in diese Phase des ἐπ' ἐσχάτου.

der Auferstehung und dem Ende der Zeit. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf Gräber E., Hebr I 55 (unter dem Vorzeichen des zu ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in Hebr 1,2a Gesagten): „Die urchristliche Anschauung, daß mit Jesu Kommen das Ende bereits angebrochen sei, wird überall dort, wo man die Wendung »in den letzten Tagen« gebraucht, nicht mehr streng festgehalten. Das geschieht wohl mit dem paulinischen und johanneischen νῦν (2Kor 6,2; Röm 3,21; Joh 4,23 u.ö.), nicht aber mit jener Formel, welche die letzten Tage als eine Phase versteht, die sich zwischen dem Anfang (!) des Heils in der Verkündigung Jesu (2,3) und dem »Abschluß der Weltzeiten« (!) (9,26) erstreckt. Das besagt, »daß die Eschatologie sich nunmehr am landläufigen und profanen Zeitbegriff orientiert«. Dabei ist die wesentlich eschatologische Struktur jetzt diese: Das Jetzt (das Hören auf das Wort) sichert das Dann (die Verheißung, in die Ruhe einzugehen, 4,1). Das Heil wird zur Hoffnung und damit zukünftig. Anders gesagt: »Das Ende der Tage« ist die Zeit der Gewährung einer neuen, unvergleichlichen Chance.“ Vgl. Weiss H.-F., Hebr 441, der im Zusammenhang mit Hebr 8,6 intuitiv Hebr 1,2 zitiert, ohne aber unseren dargestellten Zusammenhang der dort einst verheißenen kommenden, jetzt aber in Christus für seine Gemeinde gekommenen Tage zu bemerken. Für Weiss B., Hebr 39f und Lünemann G., Hebr 63, sind *diese Tage* aus Hebr 1,2a identisch dem gegenwärtigen Äon, der durch den kommenden abgelöst werden wird; Moffatt J., Hebr 4, identifiziert diesen kommenden Äon mit dem wiederkommenden Messias, während Kübel R., Hebr 92, meint, die Endzeit habe in Christus begonnen, die Frage seiner Parusie stelle sich nicht.

¹⁵⁶⁴ Vgl. Meeks W. A, The First Urban Christians 190. Siehe Hebr 10,25 βλέπετε ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν; ferner Hebr 9,28 ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν. Dazu De Villiers G., Reflections 79: „The author of the Epistle to the Hebrews lived in a world where the eschatological fever ran high and the apocalypse was expected imminently.“ Ähnlich Davies W.D., Bergpredigt 61. Dobschütz E. v., Zeit und Raum 216: „Klar ist die zeitliche Beziehung in den Wendungen vom Tage des Herrn, zum Beispiel Jes. 13 6; Ez. 10 6; Joel 1 15; 3 14; Obad. 1 15; Zeph 1 7; 1 14. In diesem Sinne redet auch das Urchristentum davon, daß der Herr nahe ist Phil. 4 5; das ist (...) gemeint (...) in dem zeitlichen Sinn der Parusie-Erwartung. Der Tag naht Hebr. 10 25 [...]“. Vgl. Mk 13,8; Mt 24,8; Dan 12,1; Hen(aeth) 99,4ff; 100,1ff; Jub 23; 4 Esra 4,51-5,13; 6,11-25; 9,1-3.

¹⁵⁶⁵ Zur Parusie im Hebr siehe etwa Hebr 9,28 (ἐκ δευτέρου ... ὀφθήσεται); Vgl. Hebr 2,14; 9,28; 10,5.7.9; ferner Mt 13,41; 16,27; 24,31; 25,31. Vgl. dazu Koenen K. / Kühschelm R., Zeitenwende 71: „Die Zeitenwende gilt als grundsätzlich erfolgt. Daraus resultiert einerseits eine hochgespannte Naherwartung der Parusie des Herrn, in der die letzte Vollendung für die nächste Zukunft erwartet wird. Andererseits hält man im Bewusstsein der im Christus- und Geistereignis erfolgten, in Glaube und Taufe zugeeigneten Zeitenwende auch den präsentischen Aspekt aufrecht.“ Vgl. dazu Gräber E., Naherwartung Jesu 134f: Die angespannte Erwartung einer Rückkehr Jesu „läßt sich auch nicht konservieren. Es kann einer nicht zehn Jahre und mehr auf einem Bahnsteig sitzen und ständig fiebernd die Ankunft des Zuges für die nächste Minute erwarten, wenn nie einer kommt. Sehr bald wird er merken, daß auf dieser Strecke überhaupt keine Züge mehr verkehren.“

¹⁵⁶⁶ Vgl. Barrett C. K., Eschatology 364f: „The days in which the Church lived were the last days, ushered in by the incarnation, death and ascension of Jesus and shortly to be consummated by his return, when all his enemies should have been subjected to him (ii. 8f., x. 12f.).“ Dazu Lustig Chr., Tod 43. Dazu ebenso Walter N., Geschichte 291, zu Joh 1,1-18: „daß das Lied ursprünglich gar nicht von einer personalen Präexistenz Jesu sprach, sondern von der ewigen Existenz des Schöpfungs- und Erlösungslogos bei Gott und von seinem heilvollen Zur-Welt-Kommen in dem Menschen Jesus, dem Christus. Von einer Erhöhung zu Gott als notwendigem Bestandteil des heilvollen Geschehens spricht das Lied nicht; vielmehr ist das eschatologische Heil schon mit der Inkarnation des Logos Ereignis geworden.“

Auch für den Hebr gilt: „With the entry of the Son into the world, a completely new era has begun (...).“¹⁵⁶⁷

Unser Vf. bemüht Ps 109,1LXX in Hebr 1,13; 8,1; 10,12f; 12,2. Zunächst geht es ihm um einen Schriftbeleg für die Erhöhung Jesu, die unser Vf. als *Inthronisierung* begreift (vgl. bereits Hebr 1,3). Zum anderen aber dient im Hebr die Verbindung zwischen Ps 110 (ἕως ἄν θῶ) und Ps 8 (νῦν δὲ οὐπω ὀρώμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα) dazu, jene Zwischenzeit zu begründen, die der Sohn wartend an der Seite des Vaters verbringt (siehe Hebr 10,13 τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος), bevor dieser den Abschluss der Endzeitereignisse, sprich die letztthinnige Unterwerfung der Feinde und den vor aller Welt sichtbaren Herrschaftsantritt des Sohnes, einläutet.¹⁵⁶⁸

In dieser Phase des *Schon und Noch-Nicht* der Unterwerfung (vgl. Hebr 2,8f) sind die Gläubigen angehalten, auf die Stimme des Vaters zu hören (vgl. Hebr 1,1); am Ende der Tage nochmals intensiver und hingebungsvoller (vgl. Hebr 1,2a; 2,1.2-4) als einst. Hebr 3f wird mit den Worten von Ps 95,7-11 auf dieses notwendige Hören hinweisen und auch die Gemeinde des Hebr ermahnen, nicht dem gleichen Betrug der Sünde (vgl. Hebr 3,3) zum Opfer zu fallen wie zuvor die Wüstengeneration. Der gegenwärtige Zeitraum ist zur Umkehr und Bekehrung gegeben, denn nun geht die Gemeinde gemeinsam mit den altvorderen Gerechten – die ebenso bereits um diese Erfüllung in Christus wussten (vgl. Hebr 11,13 πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ πεισθέντες καὶ ἀσπασάμενοι καὶ ὁμολογήσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς) – zu ihrer Zeit der endgültigen Vollendung entgegen (vgl. Hebr 11,40).

In dieser Zwischenzeit erlebt die Gemeinde eine *Verwandlung*¹⁵⁶⁹ der „alten“ Schöpfung auf deren ureigenste Intention hin (vgl. Hebr 1,10; 8,13); die kommende Oikoumene (vgl. Hebr 1,6; 2,5) wird mit den altehrwürdigen Worten aus Ps 8,5-7 umschrieben und lenkt so unseren Blick weg vom gegenwärtigen Kosmos und seinen vorläufigen Errungenschaften zurück zum sündenlosen Paradiesesgarten des Anfangs, der als neuer Äon nun Wirklichkeit wird.¹⁵⁷⁰ Als himmlische Realität

¹⁵⁶⁷ Montefiore H. W., Hebr 34. Woschitz K. M., De Homine 118, erinnert an außerjüdische Parallelen: „Die Geburt des Knaben, der das eiserne Geschlecht beenden und die goldene Zeit bringen wird, ist zugleich Zeitenwende, Anbruch eines neuen Aion.“ Schon Bousset W. / Gressmann H., Religion 203: „Die eschatologische Vorstellung war am Beginn unserer Zeitrechnung so selbstverständlich geworden, daß fast gleichzeitig und unabhängig voneinander an verschiedenen Orten in abweichenden Tonarten und doch harmonisch zusammenklingend: in Jerusalem Johannes der Täufer und Jesus, in Kleinasien der Beschluß der Griechenstädte zu Ehren des Augustus und in Rom Vergils Weissagung von der Geburt des göttlichen Kindes mit dem Jubelruf der Erlösten das Evangelium von dem Anbruch des neuen Aions verkündeten.“ Meeks W. A, The First Urban Christians 181, spricht von einer Zeit einer „spiritual hypochondria“.

¹⁵⁶⁸ Vgl. Hengel M., »Setze dich zu meiner Rechten!« 131. Vgl. Hegermann H., Schöpfungsmittler 124. „Die Urgemeinde verkündete Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, als den von Gott beglaubigten Messias, wobei diese Botschaft ihre Schärfe erhielt durch die Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Machtübernahme des Messias Jesus als des Menschensohnes und des damit verbundenen Gerichtes.“

¹⁵⁶⁹ Mit Ellingworth P., Hebr 146: Die „future world or age as qualitatively new and heavenly, not merely [as] a restoration of the present αἰών“. Die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes (bzw. Gottes, siehe Hebr 2,10) impliziere, dass die Welt nicht zugrunde gehen kann; so mit Berger K., Theologieggeschichte 248. Auch Hebr 8,13 behauptet dies nicht; denn hier geht es um das nahende Ende des Ersten Bundes (nicht der Welt), das wohl nach Ansicht des Autors mit dem endgültigen Herrschaftsantritt des Sohnes in eins fallen wird. Ferner Kinzig W., Novitas 116: „Diese Neuheitsvorstellung stimmt insofern mit paulinischem Denken überein, als es hier nicht um eine *restitutio in integrum* geht, sondern um eine absolut zu verstehende zweite Schöpfung, die die erste inhaltlich übertrifft.“

¹⁵⁷⁰ Die Eschatologie des Hebr ist *keimende Eschatologie*. Für Weiß H.-F., Hebr 192, setzt der Vf. „die traditionell-jüdische Unterscheidung der beiden ‚Äonen‘ voraus“, da die *kommende Oikoumene* dem *kommenden Aion* in Hebr 6,5 gleichzusetzen ist. Ähnlich Kübel R., Hebr 97; Montefiore H. W., Hebr 55; Craddock F. B., Hebr 36; Hughes P. E., Hebr 82. Siehe Garuti P., Il prologo 552: „creazione e redenzione sono in continuità.“ Dazu Kaiser O., Messias 75: „Urzeit und Endzeit sollten einander entsprechen, und also in der Endzeit als Folge der umfassenden Gerechtigkeit der paradiesische Friede zwischen Menschen und Tieren zurückkehren (vgl. Jes 11,1-5 mit den VV. 6-9 und 65,25.“ Siehe dazu Theißen G. / Merz A., Lehrbuch 464: In TestLevi 18 eröffnet der endzeitliche Hohepriester das Paradies neu. Dazu Zenger E., Jesus 61: „Wenn er, der gesalbte (vgl. aeth. Hen 52,4) Menschensohn auf seinem Thron inmitten seines Volkes Platz nimmt, beginnt die Verwandlung des alten Äons.“

war diese Welt immer schon bei Gott geborgen, während wir Menschen sie – in Raum und Zeit geknechtet – auf einer Zeitlinie noch als eine ausstehend-kommende erwarten dürfen.¹⁵⁷¹ Ein solcher qualitativ höchst-neuer Äon bedarf nach bisheriger Überzeugung und allseits sozial-politisch akzeptierten Mustern gesellschaftlichen Zusammenlebens eines Königs, der als Gottes Gesalbter alle bisherigen und aktuellen Regenten auf ihre niederen Ränge verweist. Und ebenso einen Hohepriester völlig anderer, unzerstörbarer Ordnung.

„Heute“

Dem unscheinbaren Wörtchen σήμερον kommt im Hebr eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu;¹⁵⁷² es begegnet dem Leser zum ersten Mal im Zitat von Ps 2,7LXX in Hebr 1,5, hernach finden wir es in Hebr 3,7.13.15; 4,7; 5,5; 13,8. Es lässt sich eine dreifach unterschiedliche Verwendung von σήμερον im Hebr nachzeichnen: Im Zitat von Ps 2,7LXX findet es neben Hebr 1,5 auch in Hebr 5,5 Verwendung;¹⁵⁷³ im Zitat von Ps 94,7LXX in Hebr 3,7.13.15; 4,7. Hebr 13,8 fällt insofern aus diesem Rahmen, als der Vers eine Christus preisende doxologische Formel bietet, dessen zeitungspannende Ewigkeit der Hebr abschließend thematisiert (siehe Hebr 1,10-12).

Σήμερον erlaubt auf diese Weise unserem Vf. die Verknüpfung der beiden Schriftzeugen Ps 2,7LXX und Ps 94,7-11LXX; sie bestimmen wesentlich seinen Argumentationsgang in Hebr 1-5: Jesu Sohnwerdung und dessen Berufung zum Hohepriester rahmen die Aufforderung, der Stimme Gottes Vertrauen zu schenken. Er selbst ist es, der den Sohn als König über seine Gefährten setzte und denselben Sohn zu deren Gunsten zum Hohepriester vor seinem Angesicht *berief* (vgl. Hebr 5,5: ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν).¹⁵⁷⁴

In Hebr 5,5f versammelt der Vf. die beiden Zitate Ps 2,7 und Ps 110,4 unter dem Vorzeichen der einleitenden Worte: οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν¹⁵⁷⁵ γεννηθῆναι ἀρχιερέα. Alle Verba (siehe γεγέννηκα und γεννηθῆναι) verweisen den Sohn auf den Vater (vgl. Hebr 1,6; 2,12), der dieses Geschehen initiiert. Als Weisheit und Logos Gottes ist der Sohn zwar als *göttlich* und

Dieser apokalyptische Menschensohn-Messias ist nicht nur das Signal einer neuen Zeit, sondern eines neuen Äons: Er ist ein kosmischer Messias!“ Vgl. Hen(aeth) 10,22; 69,29; 90,32; 91,8; 92,5; Hen(sl) 65,9; Sib III 376; V 429,1; Jub 4,26; 50,5; TestXII.Lev 18; ApcBar(syr) 73,4. Vgl. Braun H., Hebr 52.

¹⁵⁷¹ Vgl. Koenen K. / Kühschelm R., Zeitenwende 99: „Die Dominanz des räumlichen Modells über das zeitliche hebt aber die Zeit nicht einfach auf. Es wird noch eine Zukunft erwartet, die das Oben-Sein der Christen endgültig zum Vorschein bringt. Die Gefahr rein präsentischer Eschatologie ist damit gebannt und der Paulus so wichtige eschatologische Vorbehalt gewahrt, auch wenn nun (anders als bei ihm) die Zukunft unter dem Vorzeichen der Gegenwart steht und Offenbarung des gegenwärtig schon Gültigen ist.“

¹⁵⁷² Michel O., Hebr 110: „Auf das ‚Heute‘ legt unser Brief an sich ein großes Gewicht (Ps 95,7 = Hebr 3,7 4,7), ja, er legt sogar dies ‚Heute‘ in 4,7 aus: mit der erneuten Proklamation der Verheißung ist das ‚Heute‘ gegeben. Es ist Inbegriff der messianischen Heilszeit (Lk 4,21).“ [Letzter Satz im Original gesperrt.]

¹⁵⁷³ Hebr 5,1ff kommt auf den Hohepriester-Titel aus Hebr 2,17 zurück; die inhaltlichen Querverbindungen zwischen Hebr 5,1 und Hebr 2,8ff sind deutlich. Siehe ferner Hebr 2,18; 9,26; 13,12. Auch der Gedanke der Furcht vor dem Tode aus Hebr 2,15f wird in Hebr 5,7 wieder aufgenommen; einmal mehr erweist sich unser Verständnis von Hebr 2,16 als plausibel: Der Sohn wurde aus jener Angst befreit, die zuvor den [einen] Nachkommen Abrahams ergriffen hatte.

¹⁵⁷⁴ Interessanterweise finden wir das Verbum τίθημι (in Hebr 1,2.13) gerade nicht in Verbindung mit Jesu Einsetzung zu jenem Hohepriester, den wir als seine Gemeinde haben (siehe Hebr 4,14f; 8,1). Der Vf. bevorzugt in diesem Zusammenhang vielmehr καθίστημι (vgl. Hebr 5,1; 7,28; 8,3) bzw. passive Wendungen von γίνομαι (vgl. Hebr 2,17; 5,5; 6,20; 9,11) und betont so einen herrscherlichen Aspekt des Sitzens auf einem Thron als auch den Urheber dieses Geschehens: Gott. Der in Hebr 2,7 nur von manchen Lesarten bezeugte, in NA²⁸ fehlende Versteil Ps 8,5b würde ebenso καθίστημι bieten; eventuell ließe sich diese Beobachtung als Hinweis deuten, diese Entscheidung nochmals zu evaluieren.

¹⁵⁷⁵ Das Verbum δοξάζω erinnert in Hebr 5,5 an die Verwendung von δόξα in Hebr 1,3; 2,7.9.10 und 3,3.

präexistent vorzustellen (er ist der Mittler der Schöpfung und ihr Bewahrer),¹⁵⁷⁶ doch bleibt er durchwegs dem Vater unter- und beigeordnet.¹⁵⁷⁷

Hebr 1,4ff ⁴ τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ’ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. ⁵ Τίτι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων· Ps 2,7 υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν· 2 Sam 7,14 ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; ⁶ ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν <u>οἰκουμένην</u>, λέγει·	Hebr 3,7ff.15; 4,7 ⁷ Διό καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Ps 95,7-11 σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε μὴ σκληρύνητε τῆς καρδίας ὑμῶν ... ¹¹ ὥς ὥμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν καταπαυσίν μου (...) ¹⁵ ἐν τῷ λέγεσθαι Ps 95,7-11 σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε μὴ σκληρύνητε τῆς καρδίας ὑμῶν ... ^{4,7} πάλιν τινὰ ὀρίζει ἡμέραν σήμερον ἐν Δαυὶδ λέγων μετὰ τουσοῦτον χρόνον καθὼς προεῖρηται Ps 95,7-11 σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε μὴ σκληρύνητε τῆς καρδίας ὑμῶν ...	Hebr 5,5f ⁵ οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερέα ἀλλ’ ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν Ps 2,7 υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; ⁶ καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει Ps 110,4 σύ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ

Wiederum stehen hier das Sprechen Gottes und seine unverbrüchlichen Zusagen im Zentrum der Gedanken des Autors. Wenn Gott spricht, entspricht aufseiten der Menschen als einzig denkbare Reaktion das Hören und Beachten (vgl. Hebr 2,2f); alles andere klassifiziert die biblische Überlieferung als Sünde. Womöglich will der Vf. in Hebr 3,13 an eben diese Ur-Szene im Paradiesgarten mit seiner Formulierung ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας erinnern (siehe Gen 3,13LXX);¹⁵⁷⁸ überraschend wäre das insofern nicht, als auch bereits Ps 8 in den Schöpfungskontext zurückführte.

¹⁵⁷⁶ Vgl. Hofius O., Das vierte Gottesknechtslied 124; Bauckham R., Throne of God 64. Dazu Fitzmyer J.A., Melchizedek in the MT, LXX and the NT 68 FN 24. Flusser D., Melchizedek and the Son of Man 189f: „Pre-existence – as we learn from the New Testament – is not necessarily incompatible with nativity; and, indeed, in the Slavonic ‘Book of the Secrets of Enoch’, a miraculous nativity of Melchizedek is reported.“

¹⁵⁷⁷ Vgl. Becker J., Urchristentum 74: „Die erste Generation denkt von Christus durchweg – wenn es erlaubt ist, eine spätere Terminologie zu verwenden – subordinatianisch.“

¹⁵⁷⁸ Ellingworth P., Hebr 102, erkennt in Hebr 3,13 [ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας]; 12,1.4 eine *personifizierte* Sünde.

Die Adressaten des Hebr stehen für unseren Vf. in der gleichen Gefahr wie die Wüstengeneration (vgl. Hebr 4,7ff), die Präsenz Gottes in ihrer Mitte zu bezweifeln¹⁵⁷⁹ und *jetzt wie einst* nicht auf seine Stimme zu hören.¹⁵⁸⁰ Auf dem Spiel steht nichts weniger als unsere endgültige Rettung (σωτηρία): Werden wir nun ἐπ' ἑσχάτου (am Ende [der Zeit]) τῶν ἡμερῶν τούτων (dieser Tage [in unserer Generation]) in das Land der Ruhe einziehen, als Bürger in der Stadt Gottes leben oder weiterhin wie (nicht dazugehörige) Fremde auf Erden inmitten der (heidnischen) Völker herumirren (vgl. Hebr 11,9)? Die himmlische Festversammlung konstituiert ein wahrhaft unerschütterliches Reich (vgl. Hebr 12,28), das – wie wir sehen werden – im völligen Kontrast zur Unvollkommenheit der gegenwärtigen Welt und Zeit steht und damit auch zu allen irdischen Wirrungen in Politik und Gesellschaft.¹⁵⁸¹

Das Bekenntnis der Hoffnung

Das Kapitel 3 eröffnet in Hebr 3,1 ein schlussfolgerndes ὅθεν, das auf Hebr 2,17-18 zurückkommt: Weil Jesus in der Versuchung standhielt, kann er der Gemeinde fortan zu Hilfe eilen; deshalb sollen wir ihn *verstehen* / *wahrnehmen* (κατανοέω; ferner in Hebr 10,24) als den Apostel und Hohepriester unseres Bekenntnisses.¹⁵⁸²

Unser Vf. greift hier auf die Nennung des Eigennamens des Herrn in Hebr 2,9 ebenso zurück wie auf dessen neuen Hoheitstitel in Hebr 2,17 und verbindet die beiden. Er meint mit seinen exaltierenden Prädikaten tatsächlich den jüngst erst rechtskräftig am Kreuz Verschiedenen, dessen Sterben wir als *Schande* (vgl. Hebr 12,2) erleben,¹⁵⁸³ dessen Rechtfertigung uns aber zum *Stolz* (καύχημα; Hebr 3,6) wird. Zum einen trägt dieser Stolz des Bekenntnisses nach innen zur Festigung der Gemeindeglieder bei; zum anderen wirkt er auch nach außen zur Stärkung des kollektiven Selbstbewusstsein gegenüber Andersdenkenden. Wir sind wahrhaftig Teilhaber einer himmlischen Berufung, die ihr Bekenntnis zu Jesus recht *verstehen* (so Hebr 3,1) sollen.

Folgen wir der Spur der ὁμολογία im Hebr,¹⁵⁸⁴ so sehen wir, dass es sich mit drei verschiedenen Verba verbindet, die jeweils sukzessive aufeinander aufbauen: κατανόεω (vgl. Hebr 3,1)¹⁵⁸⁵ – κρατέω (vgl. Hebr 4,14) – κατέχω (vgl. Hebr 10,23). Wir dürfen darauf vertrauen, dass die Alliteration auf -κ unserem rhetorisch talentierten Vf. nicht einfach passiert ist; vor allem nicht, wenn sich diese Verba mit einem so gewichtigen Wort wie ὁμολογία verbinden.

Als der Vf. ans Ende des mit Hebr 3,1 anhebenden Abschnittes kommt, kehrt er in Hebr 4,14 an diesen Beginn zurück; das Verbum κρατέω begegnet zudem in Hebr 6,18, wo es in den

¹⁵⁷⁹ Siehe Ex 17,7; siehe Num 20,13-24; Dtn 6,16; 9,22; 33,8; Ps 95.

¹⁵⁸⁰ Dazu Braulik G., Gottes Ruhe 208: „Der historische Rückblick auf ‘vierzig Jahre’ Wüstenwanderung soll als Mahnung für ‘heute’ dienen. Einem Israel, das Jahwes Stimme nicht hören (V. 7), das seine Wege nicht anerkennen will (V. 10), wird also Jahwe wie einst auch heute verwehren, ‘zu seiner Ruhe zu kommen’ (V. 11).“

¹⁵⁸¹ Vgl. Mt 25,31-46; 19,28; Hen(aeth) 55,4; 61,8; 62,5; 69,29. Dazu Loader W. R. G., John and Hebrews 335: „The authors expositions of Jesus as high priest are double edged: positively, to reassure hearers of continuing support and of the certainty of what Christ achieved for them through his death (...), and negatively, to reinforce the need of distancing from and possibly defence against the claims of the old, which is seen as both God-given and as inferior and temporary.“

¹⁵⁸² Dazu Backhaus K., Paulus-Schule 21: „Das Schreiben selbst (...) will der Auslegung der überkommenen ὁμολογία dienen (vgl. 3,1; 4,14; 10,23). Der Autor stellt sich ausdrücklich in den Zusammenhang der frühchristlichen Überlieferung (vgl. 2,3f, 3,14; 12,1f; 13,7) und sucht deren Zeugnisse als ‚lehrmäßige Schultraditionen‘ in seine Darlegungen zu integrieren.“

¹⁵⁸³ Siehe ὀνειδισμός in Hebr 12,2, aber auch in Hebr 11,26; 13,13; auf die Gerechten allgemein gewendet lesen wir es in Hebr 10,33. Ἐπαισχύνομαι lesen wir neben Hebr 11,16 auch in Hebr 2,11. Eine solche *Wechselseitigkeit des Sich-Schämens* erinnert an Mk 8,38 und Lk 9,26: Wer sich Christi wegen vor der Welt schämt, dessen wird sich auch Christus (vor seinem Vater) schämen; es ist offensichtlich, wer in dieser Gleichung den größeren Schaden davontragen wird. Paulus seinerseits hält in Röm 1,16 dagegen ausdrücklich fest, dass er sich des Evangeliums eben nicht schämt (siehe dazu 2 Tīm 1,8.12.16).

¹⁵⁸⁴ Das dazugehörige Verbum ὁμολογέω lesen wir in Hebr 11,13 und 13,15.

¹⁵⁸⁵ Κατανόεω finden wir nach Hebr 3,1 sinnigerweise in Hebr 10,24 wieder: *So wie wir auf Christus achten, sollen wir auch aufeinander achten*. Es handelt sich hier um eine Ergänzung zum Motiv des wechselseitigen Nicht-Schämens.

Ausführungen zu menschlichem und göttlichem Schwören heißt: Die *vor uns liegende Hoffnung* (ἐλπίς) wollen wir ergreifen. Πρόκειμαι verweist den Leser weiter zu Hebr 12,1f: Den *vor uns liegenden* Wettkampf wollen wir laufen;¹⁵⁸⁶ der *vor ihm liegenden* Freude wegen hat Jesus zu unserem Heil und Vorbild das Kreuz erduldet.

In Hebr 10,23 kommt der Vf. ein drittes Mal auf das Gemeinde-Bekenntnis zu sprechen; hier in Verbindung mit κατέχω und (wiederum), kaum zufällig ἐλπίς: Κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῇ; das Adjektiv ἀκλινῇ gehört zu τὴν ὁμολογίαν, unterstreicht aber auch die Dringlichkeit des Verbuns κατέχωμεν.¹⁵⁸⁷ An anderer Stelle (vgl. Hebr 3,6.14) übernimmt diese Funktion die Wendung βεβαίαν κατάσχωμεν (ebenso verbunden mit κατέχω): Wir sind das Haus Gottes ἐάνπερ τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν (vgl. Hebr 3,6); wir sind Teilhaber Christi geworden ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν (vgl. Hebr 3,14). Wer also bis ans Ende standhaft bleibt – den eigenen Tod nicht ausgeschlossen –, gehört zum Haushalt, zur Familie Gottes. Dazu braucht es nach Überzeugung unseres Vf. jenen Freimut, jene παρρησία, die ihre Ursache im Stolz unserer Hoffnung (τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος; Hebr 3,6) hat.

Diese *zuversichtliche, offene Rede* (παρρησία) verknüpft mittels Hebr 3,6 und 4,16 die Kapitel Hebr 3 und Hebr 4 unter dem Vorzeichen des *Nahens / Hinzutretens zum Thron der Gnade*. Hebr 10,35 ermuntert uns, nicht von ihr abzulassen, da die παρρησία – jetzt schon und anhaltend (ἔχει) – großen Lohn (μισθαποδοσία; Hebr 2,2; 11,26) in sich birgt; nach Hebr 10,19 ist sie der Schlüssel zum Eingang in das Heiligtum im Blut Jesu (ἔχοντες παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων¹⁵⁸⁸). *Mit ihr bzw. durch sie* haben wir in Christus Zugang zu Gott, damit wir (ἵνα) Erbarmen empfangen und Hilfe finden zur rechten Zeit (vgl. Hebr 2,17f; 4,16).

In Hebr 3,6 finden wir παρρησία in unmittelbarer Verbindung zum καύχημα τῆς ἐλπίδος, es formuliert hier den aufmunternden Gegensatz zur Schande des Kreuzes in Hebr 12,2: Mag auch das Kreuz Jesu andere mit Abscheu und Belustigung erfüllen, für uns ist es ein Erweis der vielfältigen Weisheit und unergründlichen Wege Gottes (vgl. Hebr 1,1; 2,4), die er *uns als den Kleinen und Unmündigen geoffenbart hat* (Ps 8,3; Mt 11,25; 21,16; Lk 10,21)¹⁵⁸⁹ und die unser Ruhm vor der Welt sind. Καύχημα mag zwar für unseren Vf. Hapaxlegomenon bleiben, ganz und gar nicht aber für die frühe christologische Reflexion in der Begegnung mit einer heidnischen Umwelt (vgl. Röm 4,2; 1 Kor 5,6; 9,15; 2 Kor 1,14, 5,12; 9,3; Gal 6,4; Phil 1,26; 2,16).

Überblicken wir diese Textstellen, so lautet der Inhalt der christlichen ὁμολογία der Hebr-Gemeinde: Der Christus Jesus ist als der ἀρχηγός καὶ τελειωτής τῆς πίστεως (derjenige, der am Ende den Anfang vollendet; vgl. Hebr 12,2) unser Hohepriester und wir seine Gemeinde, sein Volk (das nun nichts mehr zu fürchten braucht, den Tod inbegriffen; vgl. Hebr 2,15f).

Die in ihm uns dargebotene Hoffnung ist wie ein sicherer und fester Anker [ὥς ἄγκυραν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῇ τε καὶ βεβαίαν] unserer Seelen, der hineinreicht in das Innere des Vorhangs [εἰς τὸ ἐσωτεριον τοῦ καταπετάσματος], wohin der Vorläufer für uns [πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν] – Jesus – als Hohepriester in den Äon [γενόμενις εἰς τὸν αἰῶνα] schon hineingegangen ist (vgl. Hebr 6,19).¹⁵⁹⁰

¹⁵⁸⁶ Das Motiv des *Wettkampfes* verbindet den Hebr mit Paulus; siehe Phil 1,30; Kol 2,1; 1 Thess 2,2; 1 Tim 6,12; 2 Tim 4,7.

¹⁵⁸⁷ Vgl. Jost M. R., *Engelgemeinschaft* 260.

¹⁵⁸⁸ Der Plural ἁγίων scheint für unseren Vf. den Inbegriff der himmlischen Urbilder zum Ausdruck zu bringen (vgl. Hebr 8,2; 9,1ff.; in Hebr 9,8; 10,19 wird jedenfalls deutlich, dass es sich um eine himmlische Lokalität handelt und nicht um eine Versammlung von Heiligen im Himmel. Die Heiligen sind vielmehr die auf Erden lebenden Glieder der Gemeinde, vgl. Hebr 3,1; 6,10; 13,24).

¹⁵⁸⁹ Der Hebr verwendet νήπιος nicht wie die Evangelisten, sondern wie Paulus; vgl. Röm 2,20; 1 Kor 3,1; 13,11; Gal 4,1.3; Eph 4,14.

¹⁵⁹⁰ Hebr 6,13-20 beschließt den Abschnitt Hebr 4,14-6,13, bevor mit Hebr 7 das Kapitel der Melchisedek-Exegese unseres Vf.s aufgeschlagen wird. Hebr 7,19 bestätigt, dass es diese in Christus fundierte Hoffnung ist, durch die wir Gott nahen dürfen; deshalb *müssen* wir sie festhalten *bis ans Ende* (vgl. Hebr 6,11: ἄχρι τέλους; vgl. dazu Hebr 3,6.14: μέχρι τέλους).

Dessen gewiss und eingedenk, *lasst uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen* [τὸν ὀνειδισμόν αὐτοῦ φέροντες]: Hebr 13,13 bietet uns so nicht das resignierende Bekenntnis einer verzweifelnden Jüngerschar, sondern den stolzen Ruf jener, die sich ihrer Rettung vollends bewusst geworden sind und so diese – in den Augen der Menschen schwerwiegende – Schmach leichtens auf sich nehmen und sogar (wenn es geboten ist) zur höchsten Motivation für ihre eigene Prüfung und Marter wenden können.

Exodus und Volkswendung

Wie wir zutage gefördert haben, begegnet das Exodus-Motiv bereits in Hebr 1,6; ein *Erstgeborener*, der in eine *Oikoumene* eingeführt wird, gemahnt den biblisch versierten Hörer an Israel als den Erstgeborenen Gottes.¹⁵⁹¹ Mit Ps 95,7-11 sind wir ab Hebr 3,7 mitten im Thema und auch Jer 31,31-34 in Hebr 8,7-12 gehört in diesen Kontext; das Wort ἔξοδος selbst finden wir in Hebr 11,22.

Ein neuer Exodus

In Hebr 4,8 macht sich der Vf. die griechische Schreibweise des Namens Josua = Ἰησοῦς, des biblischen Anführers (siehe Hebr 2,10) der Landnahme, zunutze: Während der erste Ἰησοῦς sein Ziel nicht erreichte, wird der zweite Ἰησοῦς die Seinen in das wahrhaftige Land der Ruhe führen und damit Gottes Intention, viele Söhne zur Herrlichkeit zu führen, erfüllen.¹⁵⁹² Zu dieser Beobachtung fügt sich gut, dass sich das in Hebr 1,6 in Rede stehende Zitat von Dtn 32,43LXX / Ps96,7LXX in manchen Traditionen wiederfindet, die Dtn 32 als „Danklied nach der Wüstenwanderung“¹⁵⁹³ deuten.¹⁵⁹⁴

Der Exodus ist dem kollektiven Gedächtnis Israels unauslöschlich eingeschrieben. Alljährlich rituell im Pessachfest verankert, feiert es jeder israelitisch-jüdische Haushalt mit dem Hausvater als dem eigentlichen Liturgen der Zeremonie; einen Priester oder gar den Tempel braucht es dafür nicht.¹⁵⁹⁵ Weil und so wie sich die Rettung des Volkes mit dem ersten Exodus zur Zeit des Mose verbindet, so stellen sich biblische Autoren eine neuerliche Rettung des Volkes aus Unterdrückung und Gefahr nach diesem Muster vor.¹⁵⁹⁶ Unter diesem Blickwinkel sind die Stichworte und Motive

¹⁵⁹¹ Israel als Gottes Erstgeborener, siehe Ex 4,22; Jer 31,9; zudem Hos 9,10; Jer 2,3.

¹⁵⁹² Dazu Fossum J. E., The Name of God 65: Alle messianischen Figuren dieser Zeit riefen zu einem neuen Exodus auf und verhielten sich nach dem Vorbild des Mose. Vgl. Davies W.D., Bergpredigt 116.

¹⁵⁹³ So mit Bietenhard H., Die himmlische Welt 142.

¹⁵⁹⁴ In Hebr 13,20, lesen wir von einem Gott, *der den großen Hirten der Schafe aus den Toten heraufführte*; auch hier könnte sich eine Exodusanspielung verbergen. Nur hier nennt der Text Jesus Hirt, die Rede von den Schafen gemahnt an die neutestamentliche Verkündigung Jesu von Nazaret. Entweder zeigt sich hier gegen Ende des Textes die Hand eines Redaktors, der bewusst an solche Erinnerungen der Adressatengemeinde anknüpfen möchte, oder aber – eher wahrscheinlich und der Rhetorik des Textes angemessen – der Vf. des Hebr kehrt am Ende seiner Gedanken zurück an den Anfang in Hebr 1,5, wo mit Ps 2,7 ein Davidorakel rezipiert wurde: David, der Hirte, wurde von seinen Schafen wegberufen, um Hirte seines Volkes zu sein.

¹⁵⁹⁵ So mit Yerkes R. K., Sacrifice 85. Warum ist diese Nacht so anders als alle anderen Nächte? Ebd. 87: „The officiant addresses himself to the answer of those questions and tells the story of the liberation from Egypt.“ Ebd. 191: „(...) pesach was a family rite practiced long before any priesthood came into being and needing no altar. (...) it remained the one sacrifice in Israel which survived the fall of the temple and the priesthood and has continued so today.“

¹⁵⁹⁶ Vgl. Am 5,25; Hos 2,14-15; Ez 20,32-38; 1 Kor 10,1-13; Jer 23,5; Jes 43,16-21; Gal 4,24; 2 Kor 5,17; Offb 21,5. Koenen K. / Küschelm R., Zeitenwende 26: „In exilisch-nachexilischer Zeit wird die Überlieferung vom Auszug aus Ägypten immer wieder aufgenommen, um Israel ein Ende des Exils und einen neuen Exodus anzukündigen. Mit der Rückführung in die Heimat solle eine eschatologische Heilszeit beginnen. Diese Erwartung zeigt, daß der Besitz des Landes und das Leben im Land für Israel von zentraler Bedeutung sind.“ Ebd.: „Allerdings gibt es auch eine ganz andere Richtung. In den Büchern Ester und Daniel hofft man nämlich nicht auf einen neuen Exodus und das Ende des Exils, sondern auf ein heilvolles Leben in der Fremde. Gottesfurcht und Gesetzesobservanz treten hier als Werte gegenüber dem Wunsch nach Rückkehr in den Vordergrund.“

*Nichtung des Todesteufels*¹⁵⁹⁷ und *Befreiung aus lebenslanger Knechtschaft*¹⁵⁹⁸ in Hebr 2,14f sicherlich bewusst gewählt; gemeinsam mit Hebr 1,6 intonieren sie das bestimmende Thema der Kapitel Hebr 3 und 4.¹⁵⁹⁹

In seiner die Geschichte des Volkes fundierenden Qualität nimmt es auch nicht wunder, dass das (künftige / finale) Erscheinen des Erlösers ebenso mit dem Pessachfest verbunden wird.¹⁶⁰⁰ So wie Gott sein Volk schon einmal rettete, wird er es wieder tun. Weil er sich treu bleibt: sogar am selben Tag.¹⁶⁰¹ Der Gesalbte und Gesandte Gottes bringt *heute* die finale Erfüllung der alten Verheißungen und dergestalt das Menschengeschlecht in dessen von Anfang an intendiertes Ziel.¹⁶⁰² Der Aufenthaltsort dieses neuen Volkes ist schließlich jene Welt, die an die Stelle der bisherigen alten tritt, die nach Ausweis von Ps 101,26-28LXX in Verwandlung begriffen ist.

Die kommende Oikoumene

Von einer zukünftigen bzw. kommenden *Oikoumene* spricht der Text in Hebr 1,6 und 2,5;¹⁶⁰³ danach treten andere Lexeme an ihre Stelle; vor allem die Rede von einer himmlischen Stadt (vgl. Hebr 11,10.16; 12,22; 13,14¹⁶⁰⁴), die Gott selbst zu ihrem Erbauer hat (vgl. Hebr 8,2).¹⁶⁰⁵ Ps 8,5-7 deutet der Vf. in Hebr 2,6ff auf diese Welt, da sich – wie allen sinnenfällig ist – noch nicht alle dessen ursprüngliche Verheißungen in der gegenwärtigen Zeit erfüllt hatten.¹⁶⁰⁶

Mit den Worten von Ps 95,7ff nimmt dieser Raum in Hebr 3,11ff die Gestalt einer örtlich-himmlisch verstandenen *Ruhe* (κατάπαυσις) an, in die die Wüstengeneration nicht einziehen sollte; in Hebr 4,3-5 identifiziert der Vf. diesen *Ruhe-Ort* mit der *Ruhe Gottes* am siebten Schöpfungstag. Dem Volk Gottes verbleibt demnach aufgrund des Ungehorsams der Väter in der Wüste diese

¹⁵⁹⁷ Vgl. Joh 16,11; Kol 2,15; Offb 1,18; 12,7-10; 20,2.14; 21,4; AssMos X 1,2., TestXII.Lev 18,12; 4 Esra 12,32; ApcBar(syr) 29,3. Vgl. Rowland C., Open Heaven 177.

¹⁵⁹⁸ Das Lexem δουλεία erinnert an Röm 8,15.21 und Gal 4,24; 5,1; allesamt Stellen, an denen sich der Apostel (wie auch unser Vf.) mit dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium befasst.

¹⁵⁹⁹ Dazu Bauckham R., Jewish World 339: „It was in the redemption of his people from Egypt that YHWH first ‘remembered’ and fulfilled his covenant with Abraham (cf. Gen 15:13-21; Exod 2:24; 6:5). Though not confined to the exodus, the language of God’s ‘redemption’ of his people (both נָאֵל and פָּדָה) in the Hebrew Bible is associated especially with the exodus, and also, consequently, with the new exodus from exile and bondage expected in the prophecies of Isaiah (e. g. Isa 35:9-10; 44:22-24; 52:9; cf. also Jer 31:11; Zech 10:8). Just as the covenant with Abraham entailed redemption at the first exodus, so it must entail redemption again in the future.“ Ferner Koenen K. / Kühschelm R., Zeitenwende 111: „Der Blick in die Vergangenheit – auf die Heraufführung Israels aus Ägypten im Alten und auf die Auferweckung Christi aus dem Grab im Neuen Testament – zeigt, daß die Verwirklichung der Hoffnung bei Gott sicher verbürgt ist, hat er sich doch in der Vergangenheit als der Gott erwiesen, der Leben schenkt.“ Vgl. Doormann F., Deinen Namen will ich meinen Brüdern verkünden 245.

¹⁶⁰⁰ Vgl. Le Déaut R., La nuit pascale 147 Anm. 37; 150f.280.286f.280; Lévi I., Le sacrifice d’Isaac 50.

¹⁶⁰¹ Ins Negative gewendet erinnert Israel die zweimalige Zerstörung des Jerusalemer Tempels an ein und demselben Tag, dem 9. des Monats Av.

¹⁶⁰² Vgl. Hen(aeth) 38,4; 55,4; 61,8; 62,52ff; 69,27ff; 45,3; 51,3; ApcBar(syr) 30,1; 32,1; Hen(sl) 22,8; PsSal 17,34f; Mt 25,31-46; 19,28; 4 Esra 5,50-56; 6,16; 14,10.

¹⁶⁰³ Vgl. 4 Esra 13,1-13.25-28

¹⁶⁰⁴ Wobei die letzte Erwähnung in Hebr 13,14 verbaliter die Brücke zurück zu Hebr 2,5 (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν) schlägt: τὴν μέλλουσαν πόλιν ἐπιζητοῦμεν.

¹⁶⁰⁵ Siehe dazu weiterführend die Hinweise bei Bendemann R. v., / Tiwald M., Das frühe Christentum 11 Anm. 4.

¹⁶⁰⁶ Οἰκουμένη μέλλουσα ist die kommende Lebenswelt des Heils; vgl. Schunack G., Hebr 31f; Lane W. L., Hebr 46. Sie ist gleichsam die „Idee“ (= das Urbild) der Schöpfung, von der wir bislang nur das (handgemachte [durch den Schöpfungsmittler]) Abbild schauen. Die wahre Welt aber ist bei Gott im Himmel; sie ist ident mit seiner „Ruhe“ am siebten Schöpfungstag und dem himmlischen Tempel, ἦν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος (vgl. Hebr 8,2).

Sabbatruhe,¹⁶⁰⁷ in die einzugehen wir nun durch dieselbe Stimme und Frohbotschaft gerufen sind.¹⁶⁰⁸

In Hebr 6,5 wird aus der eingangs noch *kommende Oikoumene* (vgl. Hebr 1,6; 2,5) genannten Realität ein *kommender Äon*, der beides, Raum und Zeit, umfasst. Gegen Ende rekurriert Hebr 6,20 mit εἰς τὸν αἰῶνα auf Hebr 6,5 und lässt aufgrund der vorausgehenden Phrase ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς bei εἰς τὸν αἰῶνα bei Äon eher an einen Ort als an eine Zeitepoche denken.

Auch wenn diese neue Welt / Schöpfung noch ausstehen mag, weiß der Gläubige bereits um ihre Kräfte (vgl. Hebr 6,5); auch die Altvorderen waren bereits auf dem Weg zu ihr (vgl. Hebr 11,14). Aus ζητέω in Hebr 8,7 wird in Hebr 13,14 das Kompositum ἐπιζητέω,¹⁶⁰⁹ das kein einfaches *suchen* meint, als ob man etwas verloren hätte, sondern ein *vermissen*, ein *streben hin zu* einer Heimat (wie in Hebr 11,14¹⁶¹⁰) und ein *suchendes Hinstreben zu etwas hin*, das zwar bereits anweset, doch noch nicht vollumfängliche Realität ist. In diesem Sinne kann die Gemeinde in der Auslegung von Ps 8,5-7 in Hebr 2,8ff tatsächlich *sehen* (ὁράω), dass die universale Herrschaft des Menschensohnes noch nicht präsent ist, dennoch aber bereits *erkennen* (βλέπω), dass Jesus an die Seite Gottes erhöht und mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde (vgl. Apg 7,56; Hebr 2,9).

Der Vf. sucht einen Ort (τόπος) für seine Gemeinde und findet ihn als Schriftstelle in Jer 31,31ff (siehe Hebr 8,6-12f): die Ankündigung des Neuen Bundes, der seinerseits für seine Verwirklichung Raum und Zeit braucht.¹⁶¹¹ Eine solche Stadt (πόλις) Gottes (vgl. Hebr 11,10.16; 12,22; 13,14) wird von Bürgern (πολίτης; vgl. Hebr 8,11) bewohnt; Hebr 12,22 identifiziert sie als *Berg Zion*¹⁶¹² und als himmlisches Jerusalem. Auch die Bezeichnung des *Volkes* (vgl. Hebr 2,17) als *Haus Gottes*¹⁶¹³ (vgl. Hebr 3-6; 10,21) ist unserem Vf. wohl aus Jer 31 / 34LXX (vgl. Hebr 8,8ff) zugewachsen. So nimmt es nicht wunder, dass der Text in Hebr 10,21 in vergleichbaren Worten zu Hebr 2,17 formuliert: Wir – die Gemeinde – haben einen großen Priester über dem Hause Gottes, das wir als die Heiligen Brüder / Kinder (vgl. Hebr 3,1) darstellen. Der Bogen spannt sich so von Hebr 3,2ff zu Hebr 8,5ff

¹⁶⁰⁷ Vgl. Hengel M., Jesus 165: „Der Sabbat war sowohl in der Diaspora wie im Mutterland ein zentrales Symbol des jüdischen Glaubens, denn in ihm kam in einzigartiger Weise die kosmisch-ontologische Funktion der Tora zum Ausdruck. Nach Jub. 2, 18ff. 30 wird der Sabbat seit dem 7. Schöpfungstag von Gott selbst im Himmel gehalten, und Israel wurde dazu erwählt, diesen Tag *mit ihm* zu beobachten. (...) Der Ruhetag Gottes nach Vollendung seiner Schöpfung ist das Zeichen der göttlichen Ordnung in Natur und Weltgeschichte, zugleich aber auch das Zeichen der Erwählung Israels und Abbild des kommenden Äon.“ Für Nodet E., Dieu dans l'histoire 50, ist *Sabbat* beides: „souvenir de la Création et souvenir de la sortie d'Égypte.“

¹⁶⁰⁸ Auch κατάπαυσις hat nach Hebr 4,11 offenbar seinen argumentativen Zweck erfüllt; Hebr 4,14-16 erinnert an Hebr 2,14-18 und markiert so das Ende eines weiteren Gedankenganges.

¹⁶⁰⁹ Vgl. Hebr 11,14; Hebr 13,14 (u. a. Lk 11,29; 12,30; Apg 12,19; 13,7; 19,39; Röm 11,7; Phil 4,17).

¹⁶¹⁰ Die Entsprechung von Hebr 11,14 und 13,14 bestätigt die Austauschbarkeit von πατρὶς und πόλις. Vgl. Mk 8,12par; Mt 6,32 = Lk 12,30; Hebr 11,14 ähnelt Apg 12,19; ferner Apg 13,7; 19,39; Phil 4,17.

¹⁶¹¹ So wird auch verständlich, weshalb er dieses Schriftwort durch εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκεῖνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δευτέρως ἐζητεῖτο τόπος einleitet. Von Hebr 8,7 ausgehend weist uns τόπος den Weg über Hebr 11,8 schließlich zu Hebr 12,17ff. Sein in den Schriften gefundener Ort als Fundstelle in einem Prophetenwort wird ihm zugleich zu einem bereits auf Erden in festem Glauben antizipierbaren, konkret erreichbaren Ort im Himmel.

¹⁶¹² Das Zion-Motiv sollte höchstwahrscheinlich bereits zu Beginn des Hebr anklingen; denn wenn Hebr 1,5 Ps 2,7 bemüht („*Mein Sohn bist Du, heute habe ich Dich gezeugt.*“), so wird den mit den biblischen Quellen vertrauten Hörern wohl auch Ps 2,6 in den Sinn gekommen sein: „*Ich selber habe meinen König eingesetzt auf Zion, meinem heiligen Berg.*“ Was eingangs noch unausgesprochen blieb, war deshalb schon nicht auch unbedacht; vor allem nicht, wenn es gegen Ende des Textes so dermaßen explizit wird. Der textkritische Apparat in NA²⁸ verweist zur Stelle Hebr 12,22 lediglich auf Ps 74,2. Leicht zu übersehen ist in diesem Zusammenhang auch, dass unser Vf. bereits in Hebr 1,8 im Zitat von Ps 44,7LXX von einer βασιλεία spricht, die in Hebr 12,28 sehr prominent als jenes unerschütterliche Reich wiederkehrt, das den Gläubigen verheißen ist.

¹⁶¹³ Dieses „Haus“ ist nun nicht einfachhin ein Gebäude im herkömmlichen Sinne (obwohl uns der Hebr Gott durchaus als *Baumeister* vorstellen kann; vgl. 8,2; vgl. 1 Kor 3,9f; Eph 2,21; 4,12.16), sondern die Gemeinde als Versammlung (vgl. Hebr 10,25 ἐπισυναγωγή) im Namen Christi, die Ekklesia (vgl. Hebr 2,12; 3,6, ferner Eph 2,11-22).

und weiter bis Hebr 10,21; ein Hinweis darauf, welche Aufmerksamkeitsspanne der Vf. ganz selbstverständlich seinen Hörern abverlangen kann.

Volkswerdung

Von Anfang an durchziehen den Hebr Lexeme, die uns auf einen Gemeinschaftsbildungsprozess der durch den Text angesprochenen Christen hinweisen.¹⁶¹⁴

Wenn in Hebr 1,6 der *Erstgeborene* genannt wird, dann entspricht diesem *die Gemeinde der Erstgeborenen* in Hebr 12,23; wobei hier *Ekklesia* ihrerseits auf Hebr 2,12 zurückverweist.¹⁶¹⁵ An diesem Punkt wird aus jenen, die noch in Hebr 1,14 das *Heil erben sollten*, die Gemeinschaft der *zu Heiligenden Brüder* des Sohnes, die zugleich als dessen sowie *Gottes Kinder* verstanden werden.

Beide – Sohn wie Söhne – eint die Angst vor dem Tod als dem Konstitutivum menschlicher Existenz (vgl. Hebr 2,16); soll er überwunden werden, muss seine Ursache beseitigt, sprich die Sünde gesühnt werden. Ist dies geschehen, kann ein neues, nunmehr reines *Volk Gottes* etabliert werden (λαός; Hebr 2,17).¹⁶¹⁶ Folgerichtig findet unser Vf. anschließend in Hebr 3,1 zur Bezeichnung *heilige Brüder*, die allesamt zu einem *Hause Gottes*¹⁶¹⁷ zählen. Einlassbedingung in dieses Haus wie in das verheißene Land ist das ultimative Hören auf Gottes Stimme, wenn sie im *Heute* ertönt (vgl. Hebr 4,7). Anders als die Wüstengeneration des Exodus soll diese Generation zur Zeit Christi nun *endlich* (ἐπ’ ἐσχάτου), dieser Tage (τῶν ἡμερῶν τούτων) aufmerksam lauschen (vgl. Hebr 1,2a).

Die Rede von einem *Haus Gottes* (οἶκος θεοῦ) streicht die soziale Verflechtung zwischen dem Vater und seinen Kindern (vgl. Hebr 2,11-13; ferner Hebr 12,4ff) hervor; eine *familia Dei* entspricht dem *Volk Gottes*,¹⁶¹⁸ so wie es die Prophezeiung von Jer 31,31-34 in Hebr 8,7-12 von alters her lehrte.¹⁶¹⁹ Die Formulierung in Hebr 8,10 (= Jer 38,33LXX) καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν gemahnt sowohl an Hebr 1,5 (=2 Sam 7,14) ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν¹⁶²⁰ als auch an Hebr 2,12f (= Ps 21,23; Jes 8,17f; 2 Sam 22,3) ἀπαγγεῶ τὸ ὄνομά σου („Vater“) τοῖς ἀδελφοῖς μου, („Volk“) ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε, ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ’ αὐτῷ, καὶ πάλιν· ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.

¹⁶¹⁴ Vgl. Meeks W. A, The First Urban Christians 85, der von einer „language of belonging“ spricht, die sich der „biblical language of Israel“ bediene; siehe ebd. 83f.85.

¹⁶¹⁵ Vgl. Stemberger G., Midrasch 174. In Hebr 12,28 begegnen die *Erstgeborenen Israels* im Kontext der Pessach-Nacht, die der Todesengel verschonte; in Hebr 12,23 finden wir wiederum den Plural als Bezeichnung für die *christlichen Glieder* der himmlischen Festgemeinde. Wie die Erstgeborenen Israels wurden auch sie der Todesangst entrissen (siehe Hebr 2,15f); insofern sind sie folgerichtig auch die *Erstgeborenen einer neuen Schöpfung*, die im Hebr die Wendung der kommenden Oikoumene annimmt. Vgl. Kol 1,18; Offb 14. Auch im Hebr (vgl. Röm 8,29; siehe ferner Kol 1,15; Offb 1,5) wurde im Verlaufe des Textflusses aus dem einen Sohn und *ersten Erstgeborenen* der erste in einer Reihe von weiteren Erstgeborenen, die seinem Beispiel folgen.

¹⁶¹⁶ Siehe ferner Hebr 4,9; 5,3; 7,5.11.27; 8,10; 9,7.19; 10,30; 11,25; 13,12.

¹⁶¹⁷ Siehe dazu Hebr 3,2.3.4.5.6; 8,8.10; 10,21; 11,7; 1 Petr 2,5; 4,17.

¹⁶¹⁸ Dazu Leppin H., frühe Christen 123: Οἶκος meint das physische Haus, aber auch die Familie: „In der Regel trafen sich dort eine lokale Gruppe von Christus-Anhängern.“

¹⁶¹⁹ In dieser alttestamentlichen Passage stoßen wir gehäuft auf οἶκος, das sich auf das Volk Israel zur Zeit des Ersten Bundes bezieht, und in Hebr 8,10 wiederum auf λαός, dem es angeglichen wird: Hebr 8,10 καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν echo Hebr 1,5 ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν als auch Hebr 2,13: ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ’ αὐτῷ, καὶ πάλιν· ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός. Wenn Hebr 10,16 zur Aussage in Hebr 8,10ff zurückkehrt, legen diese Verse offensichtlich eine Klammer um die Kapitel Hebr 9 und 10. Hebr 10,21 und 11,7 greifen nochmals οἶκος auf; vor allem letztere Stelle belegt deren Identifizierung mit einer Konnotation *Familie* bzw. *Sippe*.

¹⁶²⁰ Er wird ihr Gott sein und sie sein Volk (vgl. Hebr 8,10) – ganz so wie das Verhältnis zwischen Vater und Sohn in Hebr 1,5 beschrieben wurde. Wenig verwunderlich, wenn sich eben der Titel Erstgeborener vom Sohn in Hebr 1,6 auf alle zu ihm Gehörenden in Hebr 12,23 weiten kann.

Diese Verse kommen unmittelbar vor den Inkarnationsaussagen in Hebr 2,14ff zu stehen, die die Verbindung zwischen dem Sohn und den Söhnen begründen und dergestalt auf Hebr 2,11 (Jesu Nicht-Schämen für seine Brüder) rekurren. Unser Vf. begründet mit dem Zitat Jer 31,31-34 ein neues, von seinen Sünden gereinigtes *Volk Gottes* unter der Anführerschaft des erstgeborenen Sohnes, dem er Kinder zu einer Neuen Diatheke beigesellt.

Hebr 13,12 kommt schließlich wiederum auf Hebr 2,17 zurück: *Durch sein eigenes Blut wollte Jesus für das Volk sühnen*. Wie auch der erste Bund in Blut gestiftet wurde (vgl. Hebr 9,20) und ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung denkbar bleibt (vgl. Hebr 9,22), so hat sich der Sohn in seinem eigenen Blut ein neues Volk des Neuen Bundes geschaffen, dass sich als Erfüllung der alten Verheißung erweist.¹⁶²¹ Gottes unverbrüchliche *Gnade*¹⁶²² ist das *Movens* unserer *Kühnheit* (παρρησία), uns selbstbewusst zum Lobpreis Gottes zu versammeln (vgl. Hebr 10,25),¹⁶²³ selbst wenn die Welt uns verspotten mag (vgl. Hebr 10,33).

Unser Vf. nennt in Hebr 10,25 die *Versammlung* der Gemeinde eine ἐπισυναγωγή; ob unser Vf. mit dem Stichwort ἐπισυναγωγή gar an 2 Makk 2,7LXX erinnern wollte? Schließlich lesen wir hier über denselben Propheten Jeremia, der in Hebr 8,7ff mit Jer 31,31ff prominent zu Wort kommt, dass die Bundeslade Gottes (also *das* zentrale Requisite des Jerusalemer Tempels und der Ort der Gegenwart des Höchsten) erst dann wieder zum Vorschein kommen wird, wenn *Gott selbst sein Volk zusammenführt und ihm Erbarmen gewährt* (ἕως ἂν συναγάγῃ ὁ θεὸς ἐπισυναγωγὴν τοῦ λαοῦ καὶ ἵλεως γένηται). Ein klar eschatologisches Motiv, das auch den Hebr prägt: Hebr 2,17 legt besonderen Wert darauf, die Menschwerdung des Sohnes damit zu begründen, dass er *barmherzig werde* (ἐλεήμων γένηται) im Blick auf seine Geschwister. Spannend ist zudem die Beobachtung, dass wir das Stichwort ἵλεως auch im Jeremia-Zitat in Hebr 8,12 wiederfinden.

Letztlich entscheidend aber dafür, dass unser Vf. tatsächlich in Hebr 8 an 2 Makk 2,7LXX dachte, ist die Beobachtung, dass just das Element des *Tadels* aus 2 Makk 2,7LXX (ὁ Ἱερεμίας ... μεμψόμενος αὐτοῖς εἶπεν) in des Vf.s „selbstgewählten“ Worten zur Einleitung des Zitates aus Jer 31,31-34 in Hebr 8,8 begegnet: μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει· Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται (...). Schon Hebr 8,7 griff diesen Gedanken der Tadelnswürdigkeit der ersten Diatheke auf; denn wäre dem nicht so, οὐκ ἂν δευτέρως ἐζητεῖτο τόπος.

Hebr 11,8 und 12,17 bestätigen uns, dass τόπος einen konkreten Ort meint: als Ort der Verheißung, als Ort des Sinneswandels. Wenn ein solcher τόπος in Hebr 8,7 zu suchen war und er die gestellte Frage erhellend bei Jer 31,31-34 im Neuen Bund gefunden wurde, dann echo vielleicht auch diese Stelle 2 Makk 2,7LXX: ἄγνωστος ὁ τόπος ἔσται, ἕως ἂν συναγάγῃ ὁ θεός. Jedenfalls ist die Fülle der Parallelen zwischen 2 Makk 2,7LXX und Hebr 10,25 sowie Hebr 8,7ff zu dicht, um diesen Hinweis einfachhin zu verwerfen; schließlich hatte unser Vf. eben erst in Hebr 10,16-18 seine Relecture des Zitates aus Jer 31 zu Ende geführt.

Dieses neue Volk Gottes braucht weder Kult noch Tempel; ihre Sünden sind ja getilgt. Die soziale Realität der frühen Christengemeinden aus Juden und Heiden entspricht dem: Sie haben weder Anteil am jüdischen Synagogengebet noch am römischen Tempelkult; sie sind vielmehr ein *tertium genus* (siehe 1 Petr 2,9),¹⁶²⁴ separiert und auf der Suche nach einem Fundament, das ihren sozialen Zusammenhalt bildet, während alle bisherigen Bindungen sich durch ihren neuen Glauben auflösen.

¹⁶²¹ Siehe Montefiore H. W., Hebr 55: „our author thought of this salvation in corporate and social terms“.

¹⁶²² Siehe χάρις in Hebr 2,9; 4,16; 10,29; 12,15.28; 13,9.25; 13,25: Sie hat das letzte Wort im Hebr an betonter Stelle, wie sie auch in Hebr 2,9 bereits programmatisch auf Gottes Heilswillen für alle Gläubigen abzielte.

¹⁶²³ Ein vergleichender Blick auf die Dissidenten von Qumran bietet sich an: Auch diese Gemeinde kann aus Gewissensgründen nicht mehr am Jerusalemer Tempelkult teilnehmen; bislang vertraute Termini werden umgedeutet und „ekklesiologisch“ radikalisiert“, so Backhaus K., Kult 256.

¹⁶²⁴ So mit Dunning B. H., Aliens and Sojourners 67ff; ebenso Feldmeier R., Christen als Fremde 119.

Wenn unser Vf. zu den reichlich vorhandenen Kultangeboten der Umwelt eine tragfähige Alternative formulieren konnte, dann gewiss auch auf dem Hintergrund zunehmender Spiritualisierungstendenzen im Blick auf überkommene Praktiken, die schon zu seiner Zeit (nicht nur im Judentum) als überholt angesehen wurden.¹⁶²⁵

Ein neues Lied des Dankes

Hebr 2,12 bemüht Ps 21,23LXX: *Ich werde deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Versammlung werde ich Dir lobsingend.* Der Vers fungiert an dieser Stelle als Begründung dafür, warum sich der Sohn seiner Geschwister nicht schämt: Weil er ihnen den wahren Namen des Vaters enthüllt, der in einen Lobpreis mündet, in den die Gemeinde laut Hebr 13,15 miteinstimmen soll. Seine ausführliche Verwendung bei Mt und Joh erweist eine messianische Lesart von Ps 22 zunächst nur für diese beiden Autoren,¹⁶²⁶ nicht auch schon für den Hebr.¹⁶²⁷ Da unser Vf. nur aus dem zweiten Teil von Ps 22 zitiert, „ist nicht anzunehmen, daß er mit seinem christologischen Verständnis von Ps 22 in der Tradition des christologischen Gebrauchs von Ps 22,1ff in der Passionsüberlieferung der Evangelien steht.“¹⁶²⁸ Da der Hebr im vorliegenden Kontext aber auch auf die Leiden des Sohnes zu sprechen kommt, kann dieser Aspekt nicht mit Sicherheit geklärt werden.

An dieser Stelle begegnet das Stichwort „Name“ ein zweites Mal nach Hebr 1,4; hatte dort der Sohn einen die Engel überragenden Namen ererbt, den Ps 2,7 als *Sohn* offenbart, so geht es hier um den Namen Gottes selbst. In der Parallele zwischen 2 Sam 7,14 in Hebr 1,5 und Jes 8,17 in Hebr 2,13 könnte der Name des Vaters näherhin auf „Vater“ lauten; ähnlich tautologisch dem Gedankengang in Hebr 1,4-5. Für unseren Autor dient Ps 21,23LXX jedenfalls als Beleg für die Relation zwischen dem Sohn und den Söhnen, derer er sich nicht schämt. Es liegt nahe (da er selbst als Sprechender erscheint und der Kontext an seine Inkarnation gemahnt), an die irdische Verkündigung Jesu zeit seiner Erdentage zu denken.¹⁶²⁹ Ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε weist allerdings auch in eine andere Richtung (vgl. Kol 3,15f; Eph 5,19): Womöglich will der Vf. seine Leser an ihre eigenen Versammlungen und ihr eigenes *Hymnen-singen* erinnern, die sie dem Namen Gottes als Frucht ihrer Lippen darbringen (vgl. Hebr 13,15).¹⁶³⁰

¹⁶²⁵ Vgl. Backhaus K., Kult 254. Als der jüdische Tempel schließlich in Trümmern lag, wurden die theologischen Bausteine auch von Christen neu positioniert. Dazu Yerkes R. K., Sacrifice 74: „Every historical religious rite commences with a simple and familiar physical act. To this act a symbolic interpretation becomes attached. In the course of time the act itself becomes symbolic instead of simple and physical.“

¹⁶²⁶ Siehe Morris L., Hebr 28: „Psalm 22 was regarded as messianic in the early church.“ Ähnlich Weiss B., Hebr 81, der Vf. halte „mit der christlichen Gemeinde den Psalm überhaupt für messianisch“. Spicq C., Hebr II 41: „C’est un psaume messianique au sens littéral ..., prophétique de la passion du serviteur de Iahvé et de son triomphe.“ Für Riggenbach E., Hebr 51, Ps 22 werde durch den Vf Jesus in den Mund gelegt „und gewinnt so zugleich einen Schriftbeweis dafür, daß die geschilderte Gesinnung Jesu dem entspricht, was das AT vom Messias erwarten ließ.“

¹⁶²⁷ Ps 22,2 finden wir bei Mt 27,46; Mk 15,34; Ps 22,8 in Mt 27,39; Mk 15,29; Lk 23,35; Ps 22,9 in Mt 27,43; Ps 22,14 in 1 Petr 5,8; Ps 22,16 in Joh 19,28; für Ps 22,19 bei Joh 19,23 vgl. Jos Ant III 7,4; ferner Mt 27,35; Mk 15,24 und Lk 23,34; Ps 22,22 2 Tim 4,1. Nach Ausweis von Dial. 97; 106,2; ActJ 11 wurde in ihrer Zeit Ps 22 nicht messianisch gelesen; bei Bill II 574-580 erfahren wir, dass diese Interpretation später aufträte.

¹⁶²⁸ Weiß H.-F., Hebr 216 Anm. 41. Gegen Karrer M., Hebr 176: „Er zitiert aus dem für die Passion grundlegenden Leidenspsalm 21 LXX [...] nicht seine Not und seinen Schrei nach Rettung (21,2.19.22; vgl. bes. Mk 15,34; Joh 19,24), sondern gleich das jubelnde Wort des Geretteten (21,23).“ Ähnlich Vanhoye A., Situation 340: „Si la première partie du psaume s’accomplit dans la passion de Jésus, la seconde partie, qui annonce la délivrance, doit se comprendre comme une prédication du triomphe pascal. C’est le Christ ressuscité qui annoncera le nom de Dieu à ses frères et chantera Dieu au milieu de l’assemblée.“ Ebenso Ellingworth P., Hebr 158.

¹⁶²⁹ Solch *Verkünden der Vaterschaft Gottes* (vgl. 1 Kor 1,3) lässt sich inhaltlich in den Evangelienberichten über die Wirksamkeit des Nazareners nachzeichnen, dessen irdischer Name *Jesus* ohne jeglichen Zusatz in Hebr 2,9 diese Erinnerung wachzurufen womöglich beabsichtigte.

¹⁶³⁰ Das Verbum ὑμνέω begegnet nur hier im Zitat (siehe Mk 14,26; Mt 26,30 Apg 16,25); Hebr 13,15 bestätigt uns aber, dass der (gesungene?) Lobpreis zu den Haupttätigkeiten der Versammlungen dieser Gemeinde gezählt

Exkurs: Der Kult der Hebr-Gemeinde

Wenn man bedenkt, dass a) die Präsentation Jesu als des neuen Hohepriesters an einem himmlischen Heiligtum zu den Kernaussagen des Hebr gehört, b) zudem ein nochmaliges Opfer für jene, die nach ihrer Erleuchtung von Neuem sündigen, expressis verbis ausgeschlossen wird (vgl. Hebr 6,4-6; 10,18), und c) gegen Ende des Textes in Hebr 13,15 als „Opfer des Lobes“ einzig die „Frucht der Lippen“ genannt wird, so mutet es zunächst als sehr unwahrscheinlich an, dass sich die Gemeinde zu regelmäßigen, sogar kultischen Vollzügen zusammengefunden hat. Und dennoch finden sich Hinweise dafür im Text.

Relevanz gewinnt diese Fragestellung aus der historischen und sozialen Verortung des Hebr: Auf welche konkrete Situation antwortet die Hohepriester-Theologie des Vf. und wie kann diese Gemeinde in ihren irdischen Vollzügen an diesem himmlischen Kult des Sohnes partizipieren?

Immer wieder weist der Vf. die Christen des Hebr als Teilhaber einer himmlischen Berufung aus (vgl. Hebr 3,1), durch die sie Gott / dem Thron der Gnade, der sich im Himmel befindet, nahen können (vgl. Hebr 4,16; 6,18-20; 7,19; 12,22). Insofern ist es nur stimmig, dass der Text den neuen Hohepriester Jesus an einem himmlischen Heiligtum verortet (nachdem er dafür laut Hebr 4,14 die Himmelssphären durchschritten hatte und so nach Ausweis von Hebr 7,26 über die Sünder erhoben wurde), an dem er zur Sühne der Sünden amtsaltet (siehe Hebr 2,17; 7,17; 8,1; 9,11.24). Wer sich deshalb nach seiner einmaligen Erleuchtung wiederum versündigen sollte, für den gibt es folgerichtig kein (kultisches) Opfer (zu seiner Reinigung) mehr (vgl. Hebr 10,18.26); denn unsere Heiligung geschah ein für allemal im Opfer Jesu Christi (vgl. Hebr 10,10.14).

Für den Vf. gibt es einen *Weg*, den er seinen Zuhörern aufzeigen will, um schon im Hier und Jetzt auf Erden Eingang in dieses himmlische Heiligtum zu finden. In Hebr 10,19-22 (vgl. dazu Hebr 9,8) wird er explizit:

Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί,
παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων
ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ,
ἥν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν
διὰ τοῦ καταπετάσματος,
τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ
καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ
προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως
ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως ποινηρᾶς
καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ

Könnte es sein, dass sich „durch sein Fleisch“ nicht nur als Erläuterung auf den Vorhang bezieht, sondern auch das Mittel umschreibt, durch das die Gläubigen Zugang finden? Denn offenbar ist „durch sein Fleisch“ nicht nur der Weg für den Einzug des Sohnes, sondern auch der Weg für die Gläubigen, die in seinem Blut geheiligt sind: kultisch gereinigt und befähigt, sich Gott zu nahen. Hierauf folgt die Aufforderung *hinzuzutreten* (wie in Hebr 4,16!), als *Besprenge-Seiende* der Herzen von üblen Gewissen, und *Gewaschen-Seiende* mit reinem Wasser. Mit Blick auf Eph 4,5; 5,26 könnte Letzteres auf eine (wie die Besprengung) einmalige Waschung deuten, die sich einem Verständnis als Taufe nähert. Nach Ausweis von Hebr 6,2 und 9,10 kennt der Vf. solche „Bäder“ (βαπτισμός)¹⁶³¹ im Plural, aber (noch) keine βάπτισμα.¹⁶³²

haben könnte. Zur gängigen Praxis gottesdienstlicher Versammlungen; siehe Röm 15,9; 1 Kor 14,15; Jak 5,13; ferner Offb 5,9; 14,3; 15,3.

¹⁶³¹ Vgl. Mk 7,4.8; Hebr 6,2; 9,10.

¹⁶³² Vgl. Mt 3,7; 20,22; 21,25; Mk 1,4; 10,38; 11,30; Lk 7,29; 12,50; 20,4; Apg 1,22; 10,37; 13,24; 18,25; Röm 6,4; Eph 4,5; Kol 2,12; 1 Petr 3,21.

Wusste sich diese Gemeinde als gereinigt durch das Blut Jesu und kannte sie womöglich ein Essen des Leibes Jesu? In Hebr 6,4f ist von einem solchen *Kosten der himmlischen Güter* die Rede; nach Ausweis von Hebr 2,9 ist *kosten* (γεύομαι) als durchaus realer Vorgang gemeint, der hier wiederum mit Jesu Tod / seinem Körper verbunden ist.

Im Hebr finden wir zudem Belege für *regelmäßige* (sic!) Versammlungen der Gläubigen und Hinweise darauf, wie diese gestaltet waren. Hebr 2,12 fiel bereits ins Auge: Der Vf. zitiert mit Ps 21,23LXX einen Schriftbeleg, den er dem irdischen Jesus in den Mund legt.; andernorts finden wir Verse aus Ps 22,2f.16 im Kontext der Passion Jesu (siehe Mk 15,34ff; Mt 27,46ff; Joh 19,28ff). Das dazugehörige Stichwort ἐκκλησία findet sich 115 Mal im Neuen Testament; davon nur zwei Mal bei den Evangelisten (allerdings an prominenter Stelle: Mt 16,1 und 18,17). Ebenso bedächtig geht unser Vf. mit diesem Lexem um: Wir finden es neben Hebr 2,12 auch in Hebr 12,23 an neuralgischer Stelle innerhalb einer Auflistung, die den Berg Zion als Gegenpart zum Sinai beschreibt; jenem Ort, zu dem die Gemeinde des Hebr bereits hinzugetreten ist (προσεληλύθατε); ἐκκλησία verbindet sich hier mit „den bereits in den Himmeln verzeichneten Erstgeborenen“: Den schon vollendeten Gerechten der Vorzeit, auf die Hebr 11 zu sprechen kam; schließlich endete das Kapitel in Hebr 11,40 mit dem Hinweis, dass *jene nicht ohne uns vollendet werden sollten*. Gemeinsam mit ihnen bilden die Christen nun eine himmlische Festversammlung, die jene Gerechten auf Erden bereits miteinbegreift. Insofern ließe sich vermuten, dass die Gruppe der Geschwister des Sohnes bereits zu jener Ekklesia in Hebr 2,12 hinzugerechnet werden können, von der auch in Hebr 12,23 die Rede ist. Wesentlich für diese Versammlung ist – wie schon festgestellt – *das Singen von Hymnen, die den Namen Gottes preisen* (vgl. Hebr 2,12; 13,15).

In Hebr 3,13 kommt *tägliches, wechselseitiges Ermahnen* ohne kultischen Rahmen aus; allerdings lässt sich aus diesem Vers erahnen, dass sich die Gemeindeglieder *mit dem Lesen und der Auslegung der heiligen Schriften befasst* haben, wenn der Vf. hier nochmals Ps 95,7 zu Wort kommen lässt. Derlei erinnert wiederum an die Versammlungen der jungen Kirche, wie sie uns die Apostelgeschichte beschreibt.

Uns ist wie der Wüstengeneration die gleiche Frohbotschaft verkündet worden; so erfahren wir aus Hebr 4,2. Doch anders als diese sollen wir nun auf die Stimme Gottes hören. Solch *Verkünden und Erklären* ist im Hebr Aufgabe von Lehrern (wie dem Vf. des Textes) und Anführern; die Gemeinde ist demnach auch bereits „hierarchisch“ strukturiert (siehe dazu Hebr 5,12; 13,7.17).

Hebr 6,10 handelt von *den Werken der Gemeinde* und deren *Arbeit der Liebe*, die wiederum den *Namen Gottes* (wie schon in Hebr 2,12) zum Inhalt und Ausgangspunkt hat. In diesen Kontext gehört semantisch auch Hebr 10,24f; ein Vers, der die konkreten Handlungsanweisungen in Hebr 13 vorbereitet. Hier geht es nicht um gottesdienstliches Geschehen, sondern um geübte Nächstenliebe im Alltag. Im nachfolgenden Vers Hebr 10,25 findet sich allerdings mit ἐπισυναγωγή eine weitere Vokabel, die *die Versammlung der Gemeinde* umschreibt. Wenn es bereits Sitte geworden sein kann, dass manche diesen Versammlungen fernbleiben, dann bedeutet das: a) sie finden regelmäßig statt und b) sind bereits länger Bestandteil des Gemeindelebens.

Etwas unerwartet erfahren wir schließlich in Hebr 13,10 von einem Schlachtopferaltar der Gemeinde, *von dem zu essen jene kein Recht haben, die dem Zelt dienen*.¹⁶³³ Dieser Altar kann nicht Bestandteil des himmlischen Heiligtums sein, an dem Jesus als Hohepriester amtsaltet; denn nach Ausweis der bisherigen Stellen bringt Jesus hier sein Blut dar und agiert als Fürsprecher / Helfer für die Seinen. Das *Fleisch seines Körpers* blieb als Vorhang des Durchgangs am Kreuz zurück. Zudem klingt Hebr 13,10, als etablierte sich hier eine Gemeinschaft der Gläubigen, die sich zum einen ihrerseits von ihrer (nicht-glaubenden) Umwelt absetzt und zum anderen diese wiederum

¹⁶³³ Siehe dazu Dunning B., Intersection 193. Auch der vergleichende Blick auf 1 Kor 9,13; 10,19 lohnt.

durchaus selbstbewusst aus ihren Handlungen ausschließt.¹⁶³⁴ Der gemeinschaftliche Verzehr des Opfers (bislang eines Opfertieres) verbindet alle Mitglieder egalitär zu einer – einer spezifischen Gottheit und deren Kult zuordenbaren – sozialen Entität. Die nachfolgenden Verse Hebr 13,13-16 bestätigen die Überlegung: *Lasst uns also hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend* (...).¹⁶³⁵

In Hebr 13,15f bringt die Gemeinde nun sehr wohl ein „Opfer“ dar; allerdings im Sinne des Zitates von Ps 40,7-9 in Hebr 10,5ff: *Schlacht- und Brandopfer sind dem Herrn ein Gräuel, er will die Erfüllung seines Willens*. Die *Frucht der Lippen* ist wiederum dem Lobpreis des Namens Gottes gewidmet wie in Hebr 2,12. In Hebr 13,16 nennt der Vf. die Versammlung der Gläubigen positiv konnotiert *Koinonia*: Hapaxlegomenon zwar im Hebr, andernorts aber mit der Gemeinde der Christen verbunden, die sich um das Evangelium Jesu schart.¹⁶³⁶

Hebr 13,18 fordert die Gemeinde zum Gebet auf. Die Gemeinde folgt in ihrem Beten wohl dem Beispiel des irdischen Jesus, von dem wir in Hebr 5,7 lasen.

Abschließend ist Hebr 13,22 beachtenswert: Ein *Wort der Ermunterung* (siehe Hebr 6,18 sowie Hebr 12,5) finden wir auch in Apg 13,15: Hier bezeichnet es eine „Predigt“ / Schriftauslegung des Paulus, die auf die Lesung aus *Gesetz und Propheten* folgt: Paulus liefert seinen Zuhörern eine Interpretation der Heilsgeschichte Israels, die er auf Christus hin liest und den Ausführungen des Hebr auffallend ähnelt; sie greift nicht nur das Exodus-Motiv auf und spricht von der Erfüllung der Verheißungen, sondern bedient sich wie Hebr 1,5; 5,5 auch des Verses Ps 2,7 in Apg 13,34, um die Auferstehung Jesu zu belegen. Wie im Hebr legt Paulus Wert darauf, dass das Gesetz des Moses nicht die erwartete Rettung bringen konnte (vgl. Apg 13,38; Hebr 2,3; 3,2-5; 10,1 etc.).

Als Fazit zur Fragestellung können wir Folgendes festhalten: Die Gemeinde des Hebr kannte *regelmäßige Versammlungen*, die sie – im Neuen Testament gänzlich ungewöhnlich – *ἐπισυναγωγή* nannte; sie hat Anteil an der *Ekklesia im Himmel*. Der Ort dieser Versammlung ist „außerhalb des Lagers“; nach Ex 33,7 stand hier das Zelt der Begegnung mit Gott. *Vor den Toren* der irdischen Stadt sucht diese Gemeinde nach ihrer wahren Polis.

Der *Lobpreis der Gemeinde* fokussiert auf den Namen Gottes; die *Frucht der Lippen* formuliert sich in Gebeten und Hymnen, die aus der Gottesfurcht geboren sind. Auch in ihrem Alltag sind sie dazu aufgerufen, den Namen Gottes zu bezeugen (vgl. Hebr 13,1ff). Inhalt der Versammlungen ist die *Betrachtung der heiligen Schriften* (*Gesetz und Propheten*; beide Corpora sind essenziell für den Vf.) und deren Relecture unter dem Vorzeichen des in und mit Christus Geschehenen. Dabei kennt die Gemeinde die Rolle von Lehrern und Vorgesetzten, die diese Texte in einer Rede / einem Logos zu ihrer Ertüchtigung auslegen.

Die Gemeinde kennt einen *Altar*, von dem *zu essen sie als Gruppe der Gläubigen des Neuen Bundes* berechtigt ist. Wenn das *Blut Jesu* in einem übertragenen Sinne zum *Blut ihrer Besprengung* (vgl. Hebr 12,24) zur Reinigung ihrer Herzen und Stiftung des Neuen Bundes werden kann, dann womöglich auch sein Fleisch, das er als Selbstopfer darbrachte und als Tempel-Vorhang die Schwelle zwischen

¹⁶³⁴ Vgl. Meeks W. A, *The First Urban Christians* 104: „creating new social reality“.

¹⁶³⁵ Freilich lässt sich nicht erweisen, dass sie das realiter in Jerusalem auf Golgotha getan hätte; *hinausgehen zu ihm vor das Lager und die Schmach des Kreuzes auf sich nehmen* (vgl. Hebr 13,13) kann man gewiss auch durch seine Treue zu Christus, die sich in der Taufe auf seinen Namen manifestiert und im Leben bewähren soll. Hebr 13,13 deutet auf jeden Fall darauf hin, dass sich die christliche Gemeinde (regelmäßig) an einem besonderen Ort versammelt hat. Jene in Jerusalem doch eher wahrscheinlich am Ort des Kreuzesgeschehens resp. des leeren Grabes in unmittelbarer Nähe (Joh 19,41f). Siehe dazu etwa Blinzler J., *Der Prozess Jesu* 296: „Manche der weiteren Angaben der Evangelisten, besonders des Johannes, verraten eine so feste und exakte topographische Vorstellung, daß man annehmen muß, die denkwürdige Stätte sei schon im ersten Jahrhundert von den Christen besucht und verehrt worden.“

¹⁶³⁶ Vgl. Apg 2,42; Röm 15,26; 1 Kor 1,9; 10,16; 2 Kor 6,14; 8,4; 9,13; 13,14; Gal 2,9; Eph 3,9; Phil 1,5; 2,1; 3,10; Phlm 6; 1 Joh 1,3.6.

Erde und Himmel symbolisiert. Im selben Atemzug Hebr 10,22 wird eine *Waschung mit reinem Wasser* notiert, die gleichberechtigt zur Besprengung der Herzen nun den Körper reinigt. Rituelle Vollzüge sind demnach der Gemeinde bekannt und orientieren sich an bisherigen Gewohnheiten, die mit neuem Sinn erfüllt werden. Sie wissen darum, wie sie gottwohlgefällig ihm in dieser Welt dienen können.¹⁶³⁷

Die Kultversammlung der Hebr-Gemeinde ist demnach zweiteilig: *Essen / Loben*; davor kommt aber mit hoher Wahrscheinlichkeit (beachtet man das Grundmotiv des Hebr, das ständige Mahnen zum Hören und Beherzigen des Wortes Gottes) das *Hören auf das Wort Gottes*, sprich Lesungen aus den Schriften, zu stehen, sodass sich eine mindestens dreiteilige Struktur dieser Zusammenkünfte ergibt. Erinnern wir nicht zuletzt an dieser Stelle auch Apg 13,15: Hier begegneten wir dem λόγος παρακλήσεως (vgl. Hebr 13,22) nach einer Lesung aus Gesetz und Propheten. Um die Überleitung zwischen Schriftlesung hin zum Essen zu bewerkstelligen, böte sich in einem solchen Szenario die Memoria der Passion und des letzten Abendmahles Jesu an.¹⁶³⁸

¹⁶³⁷ Siehe dazu die Verwendung des Verbums λατρεύω in Hebr 9,14; und 12,28.

¹⁶³⁸ Vgl. Lustig Chr., „Siehe, das Blut“ 201f. „Dass diese [die Herrenmahlsworte] in irgendeiner christlichen Gemeinde gänzlich unbekannt gewesen sein sollte, scheint undenkbar. Und immerhin deutet die frappierende Nähe des Vokabulars von Hebr 9,22 zu dem in Mt 26,28 darauf hin, dass AuctHebr eine Form des Kelchwortes markinisch-matthäischer Tradition gekannt hat.“ Ebd. 193: „Im Zitat der Stiftungsformel (Ex 24,8) nach Hebr 9,20 sahen und sehen nicht wenige Forscher eine deutliche Reminiszenz an die Herrenmahlsworte, insbesondere an das Kelchwort.“ In diesem Sinne auch Loader W. R. G., John and Hebrews 305. Ferner dazu Michel O., Hebr 319; Guthrie D., Hebr 194; Hegermann H., Hebr 185; März Cl.-P., Hebr 59; Strobel A., Hebr 113; DeSilva D. A., Perseverance 310; Backhaus K., Hebr 322ff.

Biblische Exodusmotive versteht der Vf. mit neuem Inhalt und das Thema *Volksverdingung durch Auszug aus einer bisherigen Heimat* nimmt in der Gemeinde des Hebr eine neue Wendung. Sie geht zu christlicher Zeit einher mit der Erfahrung einer Marginalisierung bzw. eines Ausgeschiedenwerdens aus öffentlichen Vollzügen der umgebenden Mehrheitsgesellschaft. Diesem Schicksal einer sich zu Christus als dem Messias bekennenden Minderheit muss – will der Text seine Adressaten motivieren, den Versammlungen am Rande der Stadt nicht fernzubleiben (siehe Hebr 10,25 und 13,11ff) – eine positive Deutung gegenübergestellt werden.

Wenn im Neuen Testament von Abraham die Rede ist, dann an prominenter Stelle. Abraham begegnet als der biologische Vater des Volkes Israels oder eines einzelnen Exponenten, eher aber als Vater eines „wahren“ Israel, das seinem Glaubensvorbild folgt.¹⁶³⁹ Damit kann er in einer universalistischen Weitung der Land- und Nachkommensverheißung zum Stammvater aller Christen, die Jesus als den gekommenen Messias bekennen, werden – gleich ob sie nun jüdischer oder heidnischer Provenienz sind.¹⁶⁴⁰

Abraham ist dermaßen wichtig, dass sich an der Legitimität, sich auf ihn berufen zu können, *Israel* von *Israel*, *Juden* von *Christen* scheiden.¹⁶⁴¹ Insofern ist im Neuen Testament die wechselseitige Identifizierung Gottes und seines auserwählten Volkes durch den Verweis auf Abraham und seine Nachkommen essenziell (vgl. Mt 22,32; Mk 12,26; Lk 20,37; Apg 3,13; 7,2). Da sich Gott weder widersprechen noch lügen kann (vgl. Hebr 6,13ff), ohne sich den heidnischen Götzen anzugleichen, ist es für die junge Kirche nur konsequent, sich in ihrer Rede über die ererbten Verheißungen weiterhin auf Abraham zu berufen. In dieser Hinsicht ist der Verfasser des Hebräerbriefes ganz der frühkirchlichen, vor allem der lukanischen und paulinischen Denktradition verpflichtet.¹⁶⁴²

„Die ersten Christen sind ohne Ausnahme Juden. Das ist für sie nicht einfach eine Tatsache, sondern Bestandteil ihrer bewußten Überzeugung. Ihr Glaube ist für sie nicht eine neue Religion, die sie von der jüdischen wegführt, sondern die Bestätigung der Verheißung an Israel. Gerade als Christen sind sie die echten Juden. Darum gehört zum Kirchengedanken von Anfang an ein Verhältnis zur Geschichte Israels. Mag dieses zunächst noch gedanklich ungeklärt sein, so bestimmt doch Jerusalem auch in diesem Punkt die künftige Formung der Gedanken: Jesus ist der Messias; die Kirche ist sein Volk, das wahre Israel.“¹⁶⁴³ Eben dies erreicht der Vf. des Hebr: Das

¹⁶³⁹ Nur das lukanische Doppelwerk bemüht öfter als der Hebr den Namen Abrahams; das Verhältnis lautet 23 zu 11, im Lukasevangelium 15-mal, in der Apostelgeschichte achtmal, während Röm und Gal je neun Nennungen verzeichnen. Das Johannesevangelium fällt aus dem Rahmen; es kennt zehn Nennungen, allerdings alle in Kap. 8. Im Neuen Testament sind es Jesu Streitgespräche, die Abraham in seiner vorbildhaften Vater-Rolle für jene, die wie er auf Gott glaubend vertrauen, beanspruchen. Die Berufung auf biologische Nachkommenschaft bleibt (angesichts zunehmender Missionserfolge unter den Heiden) sekundär (Mt 3,9; Lk 3,8; Joh 8,39); v. a. Paulus macht sich dies zunutze (Röm 4,12).

¹⁶⁴⁰ Vgl. Mt 1,1; 3,9; 8,11; Lk 3,8.34; 13,16.28; 16*; 19,9; Joh 8*; Apg 7,8; 13,26; Röm 4*; 9,7; 11,1; 2 Kor 11,22; Gal 3*; 4,22. Siehe dazu Pichler J., Abraham 54: „Die negativen Komponenten des Abrahambildes werden ausgeblendet (Ausnahme Gal 4,30). Alles tritt zurück hinter die Segensaussage und die Verheißung der Nachkommenschaft, die in unterschiedlichen Variationen [von den neutestamentlichen Autoren] aufgenommen wird.“

¹⁶⁴¹ Die beginnende Mission unter den Heiden konnte nicht nur ihre Bestätigung, sondern auch ihre mancherorts hinterfragte Berechtigung aus den Abrahamserzählungen des AT ziehen. Berger Kl., Abraham 69. „Daß die Erbschaft, die Abraham angekündigt war, sich auf die ganze Welt erstreckte, ist Tradition des hellenistischen Judentums.“ Ebenso Hengel M., Judentum und Hellenismus 273: Abraham: „einer Gestalt der jüdischen Urgeschichte, an der wegen ihrer übernationalen Bedeutung auch die Hellenisten Interesse hatten.“ Vgl. ebd. 165f. Siehe ferner Jub 22,14; 19,21; 17,3; 32,19; VitMos I 155; 4 Esra 6,55.

¹⁶⁴² Vgl. Berger Kl., Abraham 58: „Das Erstaunlichste ist, daß (nach Gal 3) der gesamte Inhalt des Heils für die Christen nichts anderes ist, als die Abraham gegebene Verheißung.“ Vgl. ebd. 88. Ferner Gen 26,1-6 mit Sir 4,11; 44,21; 2 Kön 13,23; 1 Chr 16,15f; Jub 17,3; 22,14; 4 Makk 6,22; 9,21; 13,12; 15,28; ApcBar(syr) 57,1-2.

¹⁶⁴³ Conzelmann H., Geschichte 25.

Verhältnis der Christen zur bisherigen Heilsgeschichte Israels mit seinem Gott zu klären und auch für die Stadt Jerusalem als dem bisherigen Zentrum des Volkes Gottes eine neue Bedeutung zu benennen.

Hebr 2,12 und 10,25: Ekklesia und Versammlung

Für unseren Hebr ist ἐκκλησία ebenso wenig wie in den Evangelien ein bereits etablierter terminus technicus für seine christliche Gemeinde am Ort. Auch wenn Hebr 2,12 auf sie zunächst nur im Zitat aus Ps 21,23 zu sprechen kommt (ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε), illustriert uns schon die Möglichkeit der Anwendung dieses Psalmwortes, dass solch auf Gott bezogenes *Singen von Hymnen* inmitten der Versammlung auch dem Hebr und seinen Adressaten bekannt war (vgl. Mt 26,30; Mk 14,26; Apg 16,25). Zum Inhalt hat dieser Lobpreis Gottes Handeln an seinem Sohn, für das die Gemeinde als Nutznießer seines Werkes nun dem Vater dankt.

Hebr 12,23 kommt an prominenter Stelle auf diese *Ekklesia* zurück: Zur *Ekklesia der im Himmel verzeichneten Erstgeborenen* (προσεληλύθατε [...] καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς), die kraft ihrer Bewährung in Prüfungen nach dem Vorbild des Sohnes von Gott zu dessen erstgeborenen Kindern erwählt (vgl. Hebr 1,6; 2,13; 12,4ff) und in diese himmlische Festversammlung erhoben worden sind.¹⁶⁴⁴ In Hebr 2,12 umschreibt *Ekklesia* die Schar der Jesu durch Gott anvertrauten Kinder, derer er sich in seiner Menschwerdung annimmt; in Hebr 12,23 wird dieser Kreis als Festversammlung erkennbar, die in den Himmel selbst reicht.

Diese beiden Gruppen stehen in Verbindung miteinander, denn in den Worten aus Ps 21,23 nennt der Sohn die Angesprochenen *seine Geschwister* (τοῖς ἀδελφοῖς μου), ganz so wie der Plural der Erstgeborenen in Hebr 12,23 den einen *Erstgeborenen* (vgl. Hebr 1,6) als ihren *Anführer* (vgl. Hebr 2,10) zum Ausgang hat. Hebr 12,24 hebt Jesus als den Mittler dieser jüngst gesetzten Diatheke aus diesem Kreis der Erstgeborenen heraus (vgl. Hebr 1,9); er ist die Klimax in dieser Aufzählung jener Glieder, zu denen unsere Gemeinde hinzugetreten ist. Gemeinsam bevölkern sie die Stadt, deren Erbauer Gott selbst ist (vgl. Hebr 11,16) und in der sein Sohn als königlicher Hohepriester waltet.

An einem sehr frühen Punkt verstehen Christen, dass sie eine neue Gemeinschaft bilden; sie versammeln sich an eigenen Orten, zu eigenen Zeiten, werden verfolgt und ausgeschlossen (vgl. Joh 9,22; 12,42), schließen aber auch ihrerseits Außenstehende aus. Sie suchen nach Wegen, eine neue Gestalt für ihre *Ekklesia* zu finden, immer auf Basis der Schrift und des nun neu als gültig erkannten Willens Gottes.

Was ursprünglich die Gemeinschaft der freien, wahlfähigen Männer einer griechischen Polis bezeichnete, wird zum Begriff für die von Gott aus den Völkern herausgerufene *Kirche*; schon im Begriff *Ek-klesia* ist die Gestalt einer neuen sozialen Realität mitgegeben, die sich aus ihrem angestammten, umgebenden, womöglich größeren Kontext, (selbst-)bewusst zu größeren, sprich himmlischen Dingen berufen weiß. Existentiell Glaubende können nicht anders, als dem Ruf Gottes zu folgen; auch wenn er sie – wie Abraham, dem mutigen Vater aller Glaubenden – weg aus dem Vaterhaus ihres Volkes, ihrer Stadt, ihres Tempels, ihres Kultes in eine bis dato noch unbekannte, aber viel *herrlichere Fremde* ruft (siehe dazu Hebr 3,3: πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἡξίωται).

Demgegenüber nennt unser Vf. die irdische Versammlung von Gemeindegliedern ἐπισυναγωγή (vgl. Hebr 10,25): eine Zusammenkunft der Christgläubigen, die bereits eine längere Vorgeschichte und Frequenz entwickelt haben muss, andernfalls könnte der Autor kaum ein bereits zur Gewohnheit gewordenen (καθὼς ἔθος τισίν)¹⁶⁴⁵ Fernbleiben Einzelner beklagen. Insofern

¹⁶⁴⁴ Siehe dazu Kaiser O., Messias 92: „Da der Glaube an den Sohn den an den Vater einschließt, wird Gott durch ihn zum Vater der Glaubenden (Joh 3,35f).“

¹⁶⁴⁵ Gerade Lukas scheint das ἔθος besonders wichtig zu sein; Lk 1,9; 2,42; 22,39; Apg 6,14; 15,1; 16,21; 21,21; 25,16; 26,3; 28,17; ferner Joh 19.40.

formuliert der Hebr mit seiner Verwendung von ἐκκλησία und ἐπισυναγωγή eine Sonderposition, die sich weder mit den Evangelien noch mit der neutestamentlichen Briefliteratur vergleichen lässt. Seine *Kultversammlung* ist keine rein irdische Angelegenheit, sondern partizipiert an jener himmlischen Realität (vgl. Hebr 12,22-29), um die die Gemeinde in ihrer Versammlung retrospektiv bereits weiß (vgl. Hebr 12,22 προσελήλυθατε) und sich in ihrem *Heute* bereits erfreuen darf (vgl. Hebr 6,4f).¹⁶⁴⁶

Die Außenstehenden, jene, die nicht zu unserer ἐκκλησία / ἐπισυναγωγή gehören, haben zu keiner Zeit, an keinem Ort das Recht, von unserem Altar zu essen; sie gehören schlicht nicht zur Gemeinschaft, die durch den gleichberechtigten Verzehr der Opfergabe als soziale Entität konstituiert wird. In dieser Hinsicht formuliert Hebr 13,10 eine allgemein-praktizierte Regelung der antiken Welt, in der sich Christen weigerten, Götzenopferfleisch zu essen und die behördlichen Instanzen sie zum Erweis ihres Glaubensabfalls zu heidnischen Kultpraktiken zwingen wollten (vgl. 1 Kor 10,16ff). In ihrer Standhaftigkeit gehen viele lieber in den Tod, als einem Ritus zu huldigen, der zwar ihren Leib in dieser Welt retten könnte, sie aber gerade deshalb ihr ewiges Leben kosten würde (siehe Mt 16,24ff). Auch ihrerseits hatte unsere Hebr-Gemeinde weder Interesse noch Recht, vom Altar *der anderen* zu essen; nicht nur weil es ihnen die heidnische Umwelt in deren Ablehnung untersagte, sondern auch ihr eigenes christliches Gewissen.¹⁶⁴⁷ „In short, the author pleads for cohesion by means of assembling, practical building up of an in-group, and affirmation of a corresponding self-awareness. The Christian community (re)establishes itself as a social reality.“¹⁶⁴⁸

De-finition der Gemeinde

Wenn unser Vf. insistiert, *wir haben einen effizienten und mitfühlenden Hohepriester* (vgl. Hebr 2,17; 4,14-16; 8,1f.4; 10,19-25), dann impliziert das im Umkehrschluss, dass „die anderen“ – jene, die nicht zu diesem Kreis der ἐκκλησία und ἐπισυναγωγή gehören – eines solcherart Hohepriesters (vgl. Hebr 7,26; 8,1 τοιοῦτον ἀρχιερέα) entbehren. Wenn wir hier eine Kritik am Kult-Establishment mithören, dann trifft sie nicht nur jüdische Autoritäten, sondern auch heidnische Instanzen. Zum einen könnte Hebr 4,14 dies in der Wendung ἀρχιερέα μέγαν – was ja (im Vergleich zu Hebr 10,21) eine unnötige Verdopplung darstellt, es sei denn der Vf. erklärt Jesus zum obersten aller amtierenden Hohepriester – zum Ausdruck bringen wollen; zum anderen klingen Hebr 8,3 (πᾶς γὰρ ἀρχιερεύς) und Hebr 10,11 (πᾶς μὲν ἱερεύς) so universell, dass nicht nur die (Hohe-)Priester des jüdischen Kultes gemeint sein müssen.

Der Vergleich zwischen der levitischen Priesterkaste und Jesu Hohepriestertum bzw. den kultischen Handlungen des ersten Tempels in Relation zu Jesu Dienst am himmlischen Heiligtum (siehe Hebr 7,5f.11ff; 9,1-11) differenziert zwischen *den Angehörigen des Neuen Bundes* (siehe Hebr 2,17; 3,1ff; 4,9) und *jenen des Ersten Bundes* (vgl. Hebr 7,11). Während *wir einen sicheren Anker der Hoffnung* in Jesus gefunden haben (vgl. Hebr 6,19), *haben jene kein Recht* (οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν), *von unserem Altar zu essen* (vgl. Hebr 13,10). Und dennoch steht in Hebr 3,12f geschrieben: βλέπετε ἀδελφοί, μήποτε ἔσται ἓν τινι ὑμῶν καρδία ποιηρὰ ἀπιστίας (...) ἀλλὰ παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καθ' ἡμέραν (...).

¹⁶⁴⁶ Dazu Gräßer E., Hebr III 310f: „(...) spricht von einem Genagt-Sein zu den jenseitigen Heilsgütern, und zwar als Konkretion von 11,1. (...) Die Perfektform des Verbs hält also fest, daß die gelebte, kulttheologisch Himmel und Erde umfassende Pstis das ‚Ende‘ nicht nur *erhofft*, sondern in gewisser Weise bereits vorwegnimmt.“

¹⁶⁴⁷ Vgl. Leppin H., frühe Christen 15: Christen „lehnten Tieropfer, ob jüdisch oder heidnisch, grundsätzlich ab. Gewöhnlich feierten sie zwei für ihre Identität nach innen und nach außen wesentliche Rituale, die sie auf Jesus selbst zurückführten: die Taufe und die Eucharistie, wenngleich auch in dieser Hinsicht unendlich viele Variationen entstanden. Zwar konnten Menschen, die diese Rituale praktizierten, sich noch als Juden beschreiben, doch galten sie anderen als Christen (...).“

¹⁶⁴⁸ Backhaus K., Angels 161.

Es gibt offenbar für unseren Vf. nicht nur diese Unterscheidung zwischen einem *Innen der Gemeinde* und dem *Außen der anderen*, die sich distanziert halten und mit denen ihrerseits auch die Gläubigen selbst nichts zu tun haben wollen; es gibt zudem auch einen Appell an die eigene Gemeinschaft, sich der Heilsgeschichte richtig zu erinnern und die Zusammenhänge mit dem aktuellen Geschehen zu begreifen.¹⁶⁴⁹ Auch die Aussagen in Hebr 4,1ff richten sich an ein Innen der Gemeinde; denn so wie einst nur einige ihr Ziel zumindest am fernen Horizont aufleuchten sahen (siehe Hebr 11,13), der Großteil aber nicht, findet in diesen Tagen wiederum eine Sichtung des Volkes statt (vgl. Hebr 2,13 / Jes 8,17f), die zugleich mit einer Weitung, einer Entschränkung des Volkes auf die Heidenvölker einhergeht.

Unter diesem pädagogischen Vorzeichen können auch die *Leiden* der Hebr-Gemeinde gelesen werden (vgl. Hebr 10,32ff):¹⁶⁵⁰ Sie sollen *heute* (σήμερον) anders als die Wüstengeneration vor ihnen auf die Stimme Gottes hören, seine wirkmächtige Präsenz in ihrer Mitte und hierin den Menschensohn Jesus – trotz seines Abscheu und Anstoß erregenden Endes am Kreuz (vgl. Hebr 12,2) – als von Gott erwählten und erhöhten Sohn anerkennen.¹⁶⁵¹ Dieses Leiden artikuliert sich für die Gemeinde in der Anfeindung durch die jüdische wie pagane Umwelt, die mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, dem Christus Gottes einhergeht.

Die Christengemeinde verbindet sich allerorten mit Menschen, die ebenso das Wort Gottes gläubig in ihr Herz einschreiben lassen (vgl. Hebr 8,10); gemeinsam bilden sie Gottes neues Volk des Neuen Bundes, für das er immer schon eine himmlische Stadt bereitet hatte, von der – bei genauerem Hinschen – bereits die Gerechten der Vorzeit wussten (vgl. Hebr 11,9.13). Ihnen – uns! – allen gilt unterschiedslos die Aufforderung in Hebr 4,11: Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν. Denn wer jetzt (wiederum) zurückbleibt, hat sein Heil (endgültig) verwirkt und kreuzigt Jesum gleichsam ein weiteres Mal, indem er dieses Geschehen auf Golgotha als gottfern und belanglos verspottet (vgl. Hebr 6,6 παραδειγματίζοντας; Hebr 10,33 θεατριζόμενοι).¹⁶⁵² Wer Gottes Initiative hierzu bestreitet, erkennt die metaphysische Wahrheit hinter den kruden historischen Tatsachen nicht.

Hebr 4,14-16 beschließt die Thematik des (ersten) Exodus, der (nicht vollzogenen) Landnahme, des (Nicht-)Hörens auf Gottes Wort am Tage von Massa und Meriba mit einem inhaltlichen und lexikalischen Rekurs auf Hebr 2,14ff, indem der Vf. an die Empathie des Sohnes erinnert (vgl. Hebr 2,15-17), seine Versuchungen, denen er nicht erlag (vgl. Hebr 2,18). Der abschließende Vers

¹⁶⁴⁹ Dazu Leppin H., frühe Christen 7: „Viele mieden die städtischen Feste, widersetzten sich staatlichen Funktionären, verließen ihre Familien und bekundeten doch, gute Bürger zu sein. Als todesmutig, als unbestechlich, als widerständig gegen jegliche Versuchung erwiesen sich manche, doch andere schienen nur im Verborgenen zu wirken und gaben Druck schnell nach. Zerwürfnisse untereinander und mit anderen begleiteten die Geschichte der frühen Christen.“

¹⁶⁵⁰ Die Metaphorik des Kampfes ermutigt dazu, Hebr 10,32ff und Hebr 12,4 zusammen zu betrachten; die Leiden der Gemeinde zielen nicht nur auf physische Angriffe von außen, sondern auch auf das innere Ringen eines Gläubigen gegen die Sünde; seinen Kampf darum, ein gottwohlgefälliger Mensch zu werden. In diesem Zusammenhang ist auch der Vers Hebr 12,12 zu berücksichtigen, der als Beleg für die Glaubensmüdigkeit der Adressaten dient. Die Einheitsübersetzung liest: *Darum macht die erschlafften Hände wieder stark und die wankenden Knie wieder fest* (siehe ἀνορθώ in Lk 13,13; Apg 15,16 und παραλύω in Lk 5,18.24 und Apg 8,7; 9,33). Hebr 5,14 und 12,11 verweisen mit γυμνάζω unverkennbar auf einen erzieherischen Effekt der Paideia; Hebr 5,14 setzt als Ziel solchen Übens die Unterscheidung von Gut und Böse – eine Definition, die wiederum in die Rede über die Leiden der Sünde verweist (Röm 7,5f).

¹⁶⁵¹ Dtn 8,5 und Hebr 12,5 sind durch den Verweis auf Spr 3,11 verbunden; in Dtn 8,6ff folgt wiederum die Erinnerung an Wüstenwanderung und Landverheißung; unter diesem Vorzeichen sieht auch unser Vf. seine Erklärung in Hebr 12,5ff.

¹⁶⁵² Mit dieser Beobachtung verbindet sich die Aussage in Hebr 10,26-31 inhaltlich und lexikalisch sehr gut: Wenn wir nun nochmals sündigen, gibt es für uns kein weiteres Opfer mehr. Auch hier stehen wir vor einer internen Debatte der Hebr-Gemeinde, die mit Hebr 10,32ff in eine Ermahnung zur Ausdauer mündet, auf die die Wolke der Zeugen in Hebr 11 folgt. Im Kampf gegen die Sünde hätten die Angesprochenen noch nicht bis aufs Blut gekämpft (vgl. Hebr 12,4); der Vf. kommt mit dieser abschließenden Feststellung auf Hebr 10,26-31 zurück. Die erste und alles Heil zerstörende Sünde ist immer dieselbe, einst wie heute: auf die Stimme Gottes nicht zu hören und an seiner wirkmächtigen Präsenz zu zweifeln.

Hebr 4,16 lautet: προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρώμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν und ist ein deutlicher lexikalischer Fingerzeig auf das bereits in Hebr 2,17f Gesagte.

Die zur Ekklesia aus dem Kreis ihrer Brüder (vgl. Hebr 2,11.17; 5,1; 8,11) Auserwählten sind berufen, schon im Jetzt sich als Bewohner der himmlischen Stadt zu wissen. Ihnen gegenüber steht eine Gruppe, die nicht dazugehören will, ja die ihrerseits Christen aus ihrem Verbund ausschließt.¹⁶⁵³ Diesen Menschen, die aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung in eine gesellschaftliche Außenseiterrolle geraten sind, macht unser Vf. ein *exklusives* Angebot, das es ihnen erlaubt, ihre missliche Lage als zu ihrem Heil ganz wesentlich zu begreifen: Sie selbst sind das eigentliche Israel, die wahren Kinder Abrahams (vgl. Joh 8,30-59; Röm 9,7; Gal 4,28).¹⁶⁵⁴ Die Wege trennen sich und gleichzeitig erlaubte es ihnen Gottes Verheißung an Abraham, die ethnischen Grenzen der Zugehörigkeit zu dieser neuen Stadt Gottes aufzusprengen, Heiden in ihre Reihen aufzunehmen und Israel so zu entschränken. Der Stolz ihrer Hoffnung (vgl. Hebr 3,1.6) gründet in der den Menschen unzugänglichen *göttlichen Weisheit der Schande des Kreuzes* (vgl. 1 Kor 1,23-25).

Die umgebende Fremde

„Cultic practice and discourse were ubiquitous in the Roman world (...).“¹⁶⁵⁵ Das bezeugt uns auch unser Vf. in Hebr 9,22 mit dem allgemeingültigen Prinzip: *Ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung*. Das gilt für den jüdischen Kult am Jerusalemer Tempel, das gilt ohne Abstriche für jegliche Opferdarbringung an allen Tempeln des bewohnten Erdkreises.

Die von Professionisten (nicht zwingend von Priestern) ausgeführte rituelle Schlachtung des Tieres geht notwendigerweise der eigentlichen, spezifisch priesterlichen Kulthandlung der Darbringung einzelner Teile oder eines holocaustums an die Götter voraus.¹⁶⁵⁶ Hierauf folgte vielerorts ein gemeinschaftsstiftendes Mahl der nach Möglichkeit vollzählig erschienenen Kultgemeinde;¹⁶⁵⁷ eingebettet in vorbereitende Feste und Prozessionen.¹⁶⁵⁸ Wer zur Gemeinschaft hinzugerechnet werden wollte, nahm selbstverständlich teil; wer fernblieb, galt alsbald als suspekt und respektlos den lange schon gepflegten Riten gegenüber und insofern als gemeinschaftszersetzend.¹⁶⁵⁹ „Denn

¹⁶⁵³ Vgl. Meeks W. A., *The First Urban Christians* 90, der von einer neuen Schöpfung spricht; ebd. 104ff von einer „new, visible, different, subculture“.

¹⁶⁵⁴ Siehe Pichler J., *Abraham* 67: „Der Streit um die wahre Abrahamskindschaft dominiert den Abschnitt Joh 8,30-59. Dieser Streit wird mit Vehemenz ausgetragen. Er führt schließlich zu gegenseitiger Verteufelung und Verketzerung. Daran kann man die religiöse Bedeutung der Abrahamskindschaft ablesen.“

¹⁶⁵⁵ Dunning B. H., *Aliens and Sojourners* 57.

¹⁶⁵⁶ Vgl. Vanhoye A., *Anamnèse historique* 221: „Selon la conception ancienne, en effet, le sacrifice ne consistait pas dans l’immolation d’une victime et encore moins dans ses souffrances, mais dans des rites d’offrande accomplis par le prêtre dans le lieu saint.“ Siehe Yerkes R. K., *Sacrifice* 135: „By the post-exilic sacrificial ceremonial it was assumed that, while laymen performed the preliminary part of selection, presentation and killing of the animal, the important part of the rite could be performed only by the properly appointed priest.“ Ebd. 135: „Thus the killing was not part of the sacrifice proper; it was the last act of preparation.“ Nochmals ebd. 137.

¹⁶⁵⁷ Vgl. Yerkes R. K., *Sacrifice* 64. Ebd. 200: „The basic principle of the common meal is fellowship, partnership, co-operation.“ Dazu Leppin H., *frühe Christen* 85f: „Zudem bestätigen Inschriften den Charakter der Feste; sie geben auch Auskunft über die Festordnungen, die dem gleichen, was der Romanautor schildert. Oft waren die Häuser bekränzt, und so bekundeten ihre Besitzer, dass sie sich der Festgemeinschaft zugehörig fühlten. Doch nicht alle hatten Lust dazu: Etliche Ordnungen für städtische Feste betonten, dass alle Bürger oder bestimmte Altersgruppen vollzählig an den Feiern teilzunehmen hatten.“

¹⁶⁵⁸ Vgl. Leppin H., *frühe Christen* 86: „Die Feste für die Götter schlossen oft etwas ein, was für die Alltagskultur der Kaiserzeit charakteristisch ist und noch heute jeder kennt: Bühnenaufführungen, Wagenrennen, Gladiatorenkämpfe und Tierhatzen. Dies alles war eingebettet in religiöse Veranstaltungen, wurde von Prozessionen und Gebeten begleitet.“

¹⁶⁵⁹ So Feldmeier R., *Christen als Fremde* 119. Ferner dazu Yerkes R. K., *Sacrifice* 94: „With recognition of the gods as voluntary wielders of the forces ruling earth and heaven and the lives of men, it became fitting and necessary that their gift of fire should not return to them empty. No time was more appropriate for this attention than that of the common meal which had been prepared by the mysterious fire. The gods became guests at this meal; choice

es ging nicht allein um Fröhlichkeit, um Machtgenuss oder den Zusammenhalt der Bürgergemeinde: Es ging wesentlich darum, die alten, die heidnischen Götter zu ehren.¹⁶⁶⁰ Fragen nach dem erlaubten oder verbotenen Verzehr von Götzenopferfleisch beschäftigen bereits Paulus (vgl. 1 Kor 8,1ff; 10,14ff) und reichen in die Erfahrungen der ersten Christengemeinden in der Apostelgeschichte hinab (vgl. Apg 15,20; 21,25).¹⁶⁶¹ „Mit diesen und anderen öffentlichen Selbstinszenierungen der römischen Mehrheitsgesellschaft waren [auch] die Autoren und Leser des Hebräerbriefes und der katholischen Briefe konfrontiert.“¹⁶⁶²

Auf der einen Seite die christlichen Ablösungsprozesse innerhalb eines angestammten Judentums, als deren frühester Zeuge die Verfolgung durch Saulus stehen kann, der – ausgestattet mit entsprechenden Edikten des Hohepriesters und der Hierarchie des Jerusalemer establishments bis hinauf nach Damaskus (Apg 9,2) – (zumindest in den Belangen der Diaspora) Exekutivgewalt beanspruchen und Gehorsam einfordern konnte; veranlasst durch die (einer jüdischen Mehrheitsmeinung) blasphemisch erscheinende Anrufung und Verehrung des hingerichteten Jesus von Nazaret als an die Rechte Gottes erhoben; jenes Bekenntnis, das zur Steinigung des Stephanus führte (Apg 7,56ff). Auf der anderen Seite eine römische Besatzungspräsenz und ein die Region dominierender griechischer Kulturkreis,¹⁶⁶³ beide Sphären konnten sich durchaus anderen Kult(ur)en gegenüber tolerant und integrationswillig zeigen,¹⁶⁶⁴ römisches Wohlwollen gelangte allerdings auch schnell an seine Grenzen „wo dem mos maiorum und der Religion der Väter nicht mehr die gebührende Achtung erzeigt wurde“,¹⁶⁶⁵ wie die vereinzelt rasch einsetzenden Christenverfolgungen zeigen.¹⁶⁶⁶ Auch „(...) die Tatsache, daß die Christen den baldigen Untergang

part of the victim were consigned to the sacred fire to be sublimated into smoke and thus ascend to the powerful beings who ruled and cared for men.“ Mit Backhaus K., Kult 255: „Christliche Kultkritik und -polemik zielt mithin darauf, dass der konkurrierende Kult gar kein Kult ist, sondern dessen Verkehrung (vgl. bereits 1Kor 10,14-22; ferner z.B. Justin, dial. 117,1-3).“ Ferner März C.-P., Hohenpriester 62: „Mit Blick auf das für die Antike kennzeichnende Ineinander von Religion und öffentlichem Leben und die weithin garantierte kultische Befestigung aller gesellschaftlichen Vollzüge dürfte die kultische Abstinenz der christlichen Gemeinde ein herausragendes Angriffsziel gewesen sein.“

¹⁶⁶⁰ Leppin H., frühe Christen 87f. Ebd.: „Wer in der ephesischen Prozession mitzog, feierte selbstverständlich auch Artemis. Wie tief die heidnischen Zuschauer das empfanden, lässt sich nicht sagen; angesichts der Verwobenheit von Politik und Religion ist es vielleicht sogar falsch, danach zu fragen. Ernst nahmen viele die Vorstellung, dass Kulte korrekt ausgeführt werden mussten, da sonst die Gefahr bestand, den Zorn der Götter auf die Gemeinschaft zu ziehen. Wenn sich Bürger verweigerten, ging das also nicht nur sie etwas an, sondern alle.“

¹⁶⁶¹ Vgl. Feldmeier R., Christen als Fremde 118: „Die religiöse Absonderung der Christen zerschneidet soziale Bindungen, indem etwa das Verbot des Verzehrs von Opferfleisch praktisch jedes gemeinsame Essen mit Heiden ausschloß, was vor allem bei den für die Gemeinschaft so wichtigen Festen Empörung weckte. Anstoß erregten auch die abweichenden Begräbnissitten und Begräbnisplätze.“

¹⁶⁶² Bormann L., Theologie 360. Dazu Backhaus K., Kult 244: „Ungleich aggressiver als gegen den jüdischen Gottesdienst grenzt sich das Frühchristentum gegen das reichsrömische Kultwesen als Idolatrie und Dämonendienst ab (vgl. Röm 1,25; 1 Kor 5,10f; 10,14,19-22; 2 Kor 6,15-17, Diogn 2,1-10; Tertullian, apol. 12,6f; 14,1; 30,5f; or. 28; Minucius Felix, Oct. 22,1; 24,11-13; 28,7-9; 30,6). Die (vermeintliche) Kultlosigkeit der Christen – ἄσφατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει (Diogn 6,4) – veranlasst pagane Beobachter denn auch zu scharfer Kritik, zum Atheismusvorwurf und zum Verdacht grober Unbildung (vgl. z.B. Justin, 1apol. 6,1; 10,1; Athenagoras, leg. 13; Minucius Felix, Oct 8,3-5; 19,1-4; 12,5; Tertullian, apol. 10,1; Origenes, c. Cels. 7,62). Auf der anderen Seite ist im Milieu pagan-hellenistischer Stadtkulturen der Einfluss kultischer Mysterienmähler auf Gestalt und Gehalt des Herrenmahles nicht zu verkennen.“

¹⁶⁶³ Vgl. Bauckham R., Jewish World 338: „These promises, the covenant and oath are the basis of Israel's expectation, in the Second Temple period, of recovering the land as Israel's own possession in freedom and safety. Since, in the Roman period, Rome claimed ownership of the land it ruled, it is easy to see why, despite the presence of Jews in the land, they did not see themselves to be in possession of the land as God had promised to the patriarchs.“

¹⁶⁶⁴ Siehe dazu Blinzler J., Der Prozess Jesu 170: „Als kluge Realpolitiker tolerierten die Römer, was sie nicht verhindern mochten.“

¹⁶⁶⁵ Feldmeier R., Christen als Fremde 115f.

¹⁶⁶⁶ Siehe Leppin H., frühe Christen 349: „Denn die Römer duldeten zwar eine Vielfalt von Kulturen, aber sie kultivierten nicht die Vorstellung eines Rechtes auf freie Religionsausübung; die Christenverfolgungen zeigten, wie rasch eine Religion unterdrückt werden konnte.“ Ferner Erlemann K., Antiochia 125: „Die Verweigerung der Christen, am

dieser Welt erwarteten, ja herbeisehnten, hat nicht zu ihrer Beliebtheit beigetragen. Sie waren »Feinde des Menschengeschlechts«, weil sie sich in einer für die Antike unverständlichen Exklusivität auf Kosten der Gemeinschaft an ihre besondere Religion banden. Angesichts eines Gesellschaftslebens, das grundlegend religiös bestimmt war, implizierte die christliche Ablehnung jeglicher Götterverehrung auch die Absonderung von praktisch allen gesellschaftlichen Feiern, von Gemeinschaften und Vereinigungen etc, da diese praktisch immer auch religiös geprägt waren. Der Vorwurf der *superstitio* entspricht so dem Vorwurf des Menschenhasses, indem er dessen religiöse Grundlage benennt (wie umgekehrt der Vorwurf des *odium humani generis* die sozialen Folgen der religiösen Besonderheit aus paganer Perspektive auf den Begriff bringt).¹⁶⁶⁷

Das junge Christentum hatte in der Wahrnehmung einer heidnischen Umgebung seine Entstehung im Judentum¹⁶⁶⁸ und deshalb auch Anteil an bereits kursierenden Vorurteilen gegenüber einer zwar anerkannten, aber sich deutlich von anderen Kulturen unterscheidenden Religionsgemeinschaft.¹⁶⁶⁹ Verschärft wurde diese Ablehnung gegenüber christlichen Gemeindebildungen durch deren stark ausgeprägten missionarischen Impetus, der der sich formierenden Kirche im römischen Reich alsbald zu einem nicht mehr zu verharmlosenden Umfang verhelfen sollte.¹⁶⁷⁰ „Es ist die [unmittelbare] Nachbarschaft, die über das neue Verhalten ihrer Mitbürger »befremdet« ist ([1 Petr]

Staatskult teilzunehmen (V. [Apg 19,]26f.), war bis zur Konstantinischen Wende das offizielle Hauptmotiv, Christenverfolgungen einzuleiten.“

¹⁶⁶⁷ Feldmeier R., Christen als Fremde 116f. Ebd. 115: „Zum Verständnis dieser harten Ablehnung, (...) ist zunächst die gern unterschätzte Religiosität im römischen Reich in Rechnung zu stellen. Diese ist im Blick auf die Christen in doppelter Hinsicht wirksam: Zum einen wurden die Christen mit ihrer Weigerung der Teilnahme am gemeinsamen Kult vor allem von den einfacheren Schichten als die Ursache allen Übels angesehen. In solchen Anschuldigungen »wird eine Grundstruktur antiken religiösen Denkens sichtbar: Irdisches Unglück ist die Folge menschlichen Fehlverhaltens gegenüber den Göttern. Die Christen, die die alten Götter nicht mehr ehren noch ihnen opfern, werden deshalb immer wieder für Erdbeben, Hungersnöte, Krieg und Bürgerkrieg, Epidemien, Überschwemmungen und Dürre verantwortlich gemacht«. So heißt es in dem von Euseb (Hist Eccl IV,15,6) überlieferten Martyrium Polykarps, daß die wütende Menge vor der Hinrichtung des Polykarp (ca 155/6)64 gerufen habe: Αἴρε τοὺς ἀθέους, und Augustin zitiert das Sprichwort: »Fehlt der Regen, so sind die Christen daran schuld«. Diese Einstellung ist dann für die katastrophenreiche Zeit des ausgehenden zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts als weitverbreitet bezeugt; die Vorstellung selbst dürfte jedoch schon älter sein, wenngleich Belege dafür fehlen.“ Ebenso Bendemann R. v., / Tiwald M., Das frühe Christentum 11 Anm. 4.

¹⁶⁶⁸ Dazu Meeks W. A., In Search 118: Juden in der Diaspora betrachtete man als „resident aliens whose origin was in Judaea, and who preserved their identity by means of characteristic religious customs.“ Vgl. Blinzler J., Der Prozess Jesu 175f. „Die Juden im besonderen nahmen im ganzen Römerreich eine Ausnahmestellung ein. Die Judengemeinden in Alexandrien und Kleinasien besaßen ihre eigene Gerichtsbarkeit. Den Juden von Sardes wurde im Jahre 50/49 v. Chr. durch die Edikte Caesars ausdrücklich die Zivilgerichtsbarkeit verbrieft, und zwar sogar über Gemeindemitglieder, die das römische Bürgerrecht besaßen. Wie sehr die Römer den Juden im Hinblick auf ihre religiös-kultischen Besonderheiten entgegenkamen, zeigt sich vor allem im Privileg der Befreiung vom Militärdienst, das den kleinasiatischen Juden im Jahre 49 v. Chr. durch den Konsul Lentulus gewährte und sechs Jahre später durch Dollabella bestätigt wurde; Palästina erhielt das gleiche Privileg durch Caesar. Auch daß den Juden Dispens vom Kaiserkult zugebilligt wurde, läßt erkennen, zu welcher außerordentlichen Konzessionen die Römer dem jüdischen Volk gegenüber bereit waren.“ Siehe dazu Contra Apionem II 6 § 73.

¹⁶⁶⁹ So mit Feldmeier R., Christen als Fremde 115. Ebd. 127: „Wenn Kelsos Juden und Christen gemeinsam des Aufruhrs gegen das κοινόν zeugt, so zeigt dies, daß es neben den Christen noch eine andere Gruppe gab, die kollektiv aus dem Bereich religiöser Gemeinschaft als Gottes auserwähltes Volk ausscherte, eben die Juden. Die christliche Bewegung war aus ihnen hervorgegangen und hatte sie gerade in der Diaspora sowohl im Blick auf ihre Lebensformen und Errungenschaften wie auch im Blick auf ihr Verhältnis zur Gesellschaft in wesentlichen Bereichen beerbt. Auch das Judentum in der Diaspora schloß sich wegen seines Glaubens von zahlreichen öffentlichen und privaten Veranstaltungen aus und forderte von demjenigen, der zu ihm übertrat, den Bruch mit seiner Vergangenheit.“

¹⁶⁷⁰ Vgl. Feldmeier R., Christen als Fremde 159: Das *Haus* war die Basis der antiken Gesellschaft „und das Eindringen in diese Ordnung wurde offensichtlich dem Christentum besonders übelgenommen, zumal die eigenständige religiöse Entscheidung von Frauen oder Sklaven den Verdacht genereller Insubordination weckte und somit die vorhandenen Aversionen verstärkte.“

4,4) und deshalb die Mitglieder der christlichen Gemeinde ausgrenzt und diffamiert, ja anfeindet und denunziert.¹⁶⁷¹

Zum einen wurde von Christen erwartet, dass sie sich am Gemeinwesen einer Stadt wie alle anderen Bewohner beteiligten; wenngleich deren auffallendes Verhalten den bisher geltenden Gepflogenheiten zu widersprechen schien; zum anderen trachteten Christen als Minderheit auch danach, in das Sozialgefüge der Stadt eingebunden zu bleiben, wenn sie nicht Opfer von Verachtung und Anfeindungen bis hin zu tätlichen Übergriffen werden wollten.¹⁶⁷² Für viele war es demnach ein stetes Abwägen, wie sehr man sich den staatlichen Grundsätzen noch fügen konnte, ohne dafür seines errungenen himmlischen Heiles verlustig zu gehen. In einer Welt und Zeit, die öffentliches vom privaten Leben zwar unterscheiden konnte, Politik aber mit Religion in einer unauflösbaren Wechselwirkung stand, hatte die Teilnahme oder Verweigerung der Christen automatisch politische Implikationen für das Gesamt der Gesellschaft.¹⁶⁷³

Weiten wir den Blickwinkel auf andere Zeugen für eine solche Fremdheit der Christen inmitten ihrer Umwelt der Zeit. 1 Clem etwa eröffnet sein Schreiben mit einem Gruß der christlichen Gemeinde, die sich in Rom als fremd erfährt (ἡ παροικοῦσα), an eine andere christliche Gemeinde in Korinth, die dort ebensowenig Teil der Gesellschaft vor Ort ist.

Im Neuen Testament finden wir *παροικος* als Adjektiv oder substantiviert in Apg 7,6.29; Eph 2,19 und 1 Petr 2,11; als Verbum *παροικέω* in Lk 24,18 und ebenso in Hebr 11,9. In Hebr 11,13 hatte sich *παρεπίδημος* (siehe 1 Petr 1,1; 2,11) mit *ξένος* verbunden, das in diesem Sinne auch in Eph 2,12.19 begegnet.¹⁶⁷⁴ Einer solchen Fremdheit *nach außen* steht die Festigung der christlichen Gemeinschaft *nach innen* gegenüber.¹⁶⁷⁵ In Eph 2,12 erfahren wir (der Apostel erinnert die Gemeinde an die Zeit vor ihrer Bekehrung zu Christus), dass sie fremd der *Bürgerschaft* Israels (ἡ πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ) gewesen sind; *πολιτεία* bezeichnet nicht nur eine Bürgerschaft, sondern auch das bürgerliche Leben, einen *way of life*, ein der Polis geziemendes und die Einzelglieder vereinendes Verhalten, aus dem die Christen qua Christen ausscheren.¹⁶⁷⁶ Aus Apg 22,28 wissen wir, dass die *πολιτεία* ein kostbares Gut darstellte, während Phil 3,20 keinerlei Zweifel darüber aufkommen lässt, dass des Christen wahre *πολιτεία* im Himmel zu suchen ist. In diesem Sinne denkt es sich auch unser Vf. (vgl. Hebr 11,13).¹⁶⁷⁷

¹⁶⁷¹ Vgl. Feldmeier R., Christen als Fremde 108. Ebd. 111: „Nach ihren Angaben nahmen die Feindseligkeiten gegen die Christen in den ersten zwei Jahrhunderten ihren Ausgang praktisch immer bei der Bevölkerung (bzw den von ihr bestimmten lokalen Magistraten). »Es gibt keine größeren Schreier gegen die Christen als die Menge.«“ (Feldmeier bezieht sich hier auf Tertullian Apol 35,8.). Siehe dazu 1 Thess 2,14; Apg 14,4f; 16,19-22; 17,8.13; 19,23-40; 21,27-40. Ebd. 112 erinnert Feldmeier daran, dass Nero insofern leichter die Christen für den Brand Roms verantwortlich machen konnte, als sie ohnehin schon der Bevölkerung verhasst waren.

¹⁶⁷² Siehe Bendemann R. v., / Tiwald M., Das frühe Christentum 11 Anm. 4: „Im später unter die Apostolischen Väter gereichten Diognetbrief (5,3-10) bewohnen die Christen die griechischen und die barbarischen Städte und beachten das hier jeweils geltende *ἔθος* in vorbildlicher Weise.“

¹⁶⁷³ Vgl. Leppin H., frühe Christen 8 350: „Wenn manche Christen ihre Loyalität betonten, so hatte das gute Gründe. Viele ihrer Glaubensbrüder schienen sich abzukapseln; sie sprachen immer wieder davon, sie hätten ihren eigenen Kaiser; Jesus war durch einen römischen Beamten hingerichtet worden – und, vor allem, ihre Loyalität kannte Grenzen, gemäß dem beliebten, Petrus zugeschriebenen Ausspruch: *Gehorchen muss man Gott mehr als den Menschen* (Apg 5,29). (...) Sollte man die für politisch zuverlässig halten?“ Ferner ebd. 88.

¹⁶⁷⁴ Vgl. Dunning B. H., Aliens and Sojourners 46: „Early Christians talked about themselves as aliens and outsiders. (...) sometimes the trope was developed more extensively, becoming a major theme in exhortatory treatises and epistles.“ Ebenso Leppin H., frühe Christen 7: „Ihre Fremdheit in der Welt betonten frühe Christen gern (...)“

¹⁶⁷⁵ Vgl. Dunning B. H., Aliens and Sojourners 53: „a certain understanding of social identity – choosing to identify with a community that classifies itself as outsiders.“ Ebd. 5.

¹⁶⁷⁶ Vgl. Dunning B. H., Aliens and Sojourners 1.

¹⁶⁷⁷ Bendemann R. v., / Tiwald M., Das frühe Christentum 33, erinnert zudem an Diog 5,5.9 und Herm(s) I 1-6;

In Hebr 11,9 lesen wir: Aufgrund des Glaubens *siedelte* (παρώκησεν) Abraham im verheißenen Land wie in einer Fremde (ὡς ἄλλοτρίαν) und *wohnt* (κατοικήσας) mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, in Zelten (ἐν σκηναῖς); *denn er erwartete die Stadt mit den festen Grundmauern* (τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσιν πόλιν), *die Gott selbst geplant und gebaut hat* (ἥς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός).

Das Verbum παροικέω finden wir in Lk 24,18 im Kontext der Emmausgeschichte („alleine Du bist fremdlebend in Jerusalem“¹⁶⁷⁸); das Substantiv πάροικος lesen wir demgegenüber öfter, in Apg 7,6.29; Eph 2,19 und 1 Petr 2,11, vor allem aber 33 Mal in der LXX, wo es „in der Mehrzahl der Fälle (...) den rechtlich, politisch, sozial und religiös Untergeordneten [bezeichnet].“¹⁶⁷⁸ Παροιμία ist das Leben in der Fremde;¹⁶⁷⁹ die Einheitsübersetzung von Hebr 11,9 („er siedelte“) fängt diese Nuance mitnichten ein: Weder wird der Aspekt der Fremdheit deutlich, auf den unser Vf. durch den Zusatz ὡς ἄλλοτρίαν gesteigerten Wert legt (vgl. Hebr 9,25; 11,34), noch das Temporäre, das einer solch prekären Existenz anhaftet.

Im nächsten Schritt zielt κατοικέω (nur hier im Hebr)¹⁶⁸⁰ auf das Bewohnen von Zelten; σκηνή meint nur an dieser Stelle eine zeitweilige Behausung (semi-)nomadischer Existenz, die das Vorübergehende einer nicht intendierten dauerhaften Sesshaftwerdung widerspiegelt, überall sonst aber im Hebr bezeichnet σκηνή das *Zelt der Begegnung* aus der Zeit der Wüstenwanderung der Exodusgeneration (vgl. Ex 29,42ffLXX ἡ σκηνή τοῦ μαρτυρίου).

Warum sich die Erzväter des Volkes Israels dieser Vorläufigkeit ihrer Lebensweise verschrieben haben, begründet der Vf. mit deren Überzeugung, dass das eigentliche Land der Verheißung ihr aktuelles Umfeld nicht sein kann. Sie harren einer Stadt mit solidem Fundament (θεμέλιος),¹⁶⁸¹ deren Werkmeister und Schöpfer niemand geringerer als Gott selbst ist.¹⁶⁸² Zum einen stellt der Vf. seiner Zuhörerschaft ein positives Gegenstück zur Lebensweise der Väter vor Augen,¹⁶⁸³ auf das sie bereits voller Hoffnung und Vertrauen zustrebten, aber erst für uns Wirklichkeit als Erfüllung dieser Verheißung werden sollte (siehe Hebr 11,40). Zum anderen tritt nun im Hebr eine solide Stadt an die Stelle eines Vagabundierens auf freiem Feld (vgl. Hebr 12,18.22), wie es auch das Leben der Jünger kennzeichnete, die ihrem Meister von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt folgten (siehe Lk 8,1).

Hebr 11,9 findet seine Forsetzung in Hebr 11,13-16: „Im Glauben sind diese alle gestorben und haben die Verheißungen nicht erlangt, sondern sie nur von fern geschaut und begrüßt und sie haben bekannt (ὁμολογήσαντες), dass sie *Fremde und Gäste auf Erden* sind (ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοι ἐπὶ τῆς γῆς). Und die, die solches sagen, geben zu erkennen, dass sie eine Heimat

¹⁶⁷⁸ Feldmeier R., Christen als Fremde 15 [*kursiv* im Original.]

¹⁶⁷⁹ So Feldmeier R., Christen als Fremde 18.

¹⁶⁸⁰ Bei Paulus ist κατοικέω ein christologisch-geladener Begriff einer Einwohnung Christi in den Gläubigen (vgl. Eph 3,17; Kol 1,19; 2,9); in den Evangelien und der Apostelgeschichte begegnet uns das Verbum neutral als *wohnen* / *benutzen*; während es in Jak 4,5 und 2 Petr 3,13 wiederum theologisch gemünzt wird. Viele Stellen in der Offb nutzen die neutrale Konnotation der Evangelien.

¹⁶⁸¹ Das Fundament (θεμέλιος) erinnert an Hebr 6,1, wo es bezeichnenderweise die soliden Grundlagen der Glaubenslehre bezeichnete.

¹⁶⁸² Die weiteren neutestamentlichen Verwendungen von τεχνίτης erweisen Gott hier an dieser Stelle dezidiert als Handwerksmann (siehe Apg 19,24.38; Offb 18,22), was wiederum an Hebr 8,2 erinnert (sinnigerweise auch hier in Verbindung mit einem Zelt, allerdings dem *wahren und himmlischen*, an dem der neue Hohepriester Jesus waltet), aber durchaus auch bereits an Hebr 1,7, wo Gott als *Macher* der Engel vorgestellt wird; ferner ebenso an Hebr 4,3, wo von den Schöpfungswerken des Herrn die Rede ist. Nur unser Vf. nennt Gott innerhalb des Neuen Testaments δημιουργός (vgl. Hebr 11,10). Fossum J. E., The Name of God 332, erinnert daran, dass Platon einen Demiurgen als Schöpfer der Welt kannte, an dessen Stelle in der späteren Entwicklung ein Schöpfungsmittler bzw. ein „zweiter Gott“ treten habe können.

¹⁶⁸³ Vgl. Backhaus K., Angels 159: „The experience of the earthbound life and the participation in heavenly reality confront one another.“

suchen (πατρίδα ἐπιζητοῦσιν). Hätten sie dabei an die Heimat gedacht, aus der sie weggezogen waren, so wäre ihnen Zeit geblieben zurückzukehren; nun aber streben sie (ὀρέγονται) nach einer besseren Heimat, nämlich der himmlischen. Darum schämt (ἐπαισχύνεται) sich Gott ihrer nicht, er schämt sich nicht, ihr Gott genannt zu werden (θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν); denn er hat ihnen eine Stadt bereitet (ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν).“

Ihr Status als Fremde und Gäste (ξένοι καὶ παρεπίδημοι) auf Erden gehört für diese Gemeinde als deren Selbstbezeichnung bzw. Selbsteinschätzung zu ihrem ekklesiologischen Bekenntnis (ὁμολογήσαντες; vgl. Hebr 3,1; 4,14; 10,23; 13,15). Im Hebr finden wir παρεπίδημος nur hier; in 1 Petr 2,11 wird es mit πάροικος verbunden.¹⁶⁸⁴ Eine Wiedergabe im Deutschen als *Gast* greift zu kurz, es meint vielmehr den *Fremdling*, den *neben anderen einher Wohnenden*.¹⁶⁸⁵ „Die beiden Begriffe markieren (...) das Moment der Distanz und des Andersseins, das auch durch die Näherbestimmung der Erzväter als Fremde ἐπὶ τῆς γῆς noch unterstrichen wird.“¹⁶⁸⁶

Diese Vorgabe aus Hebr 11 wendet unser Vf. positiv auf die Situation seiner Gemeinde. Die durch Hoffnung genährte damalige Entbehrung der Altvorderen erhellt uns, dass sie auf eine Heimat zustreben (πατρίδα ἐπιζητοῦσιν); das Verbum ἐπιζητέω schlägt die Brücke zwischen Hebr 11,14 und Hebr 13,14: *Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern wir suchen die künftige*. Auch hier greift die deutsche Übersetzung mit *suchen* viel zu kurz, ἐπιζητέω bezeichnet ein *auf etwas zustreben*; in Hebr 11,16 verwendet es im Verbund mit ὀρέγομαι, dessen Bedeutungsnuancen nun auch hier mitzuhören sind (im Kontext: *nach etwas sehnsuchtsvoll verlangen*).¹⁶⁸⁷ Unsere Gemeinde ist in dieser *Heimat*¹⁶⁸⁸ noch nicht endgültig und realiter angekommen, doch weiß sie bereits um die im Sohn begonnene Vollendung. Das πάλαι der Väter (vgl. Hebr 1,1) und das σήμερον der Gemeinde ist im selben Modus des Strebens zur Stadt in der alten und nun erneuerten Sehnsucht vereint. Noch ist die kommende Oikoumene noch nicht vollends Realität, noch ist nicht zur Gänze zu sehen, was wir im Glauben vertrauensvoll erwarten (siehe Hebr 1,6; 2,5; 10,38-11,2).

Unser Hebr steht mit einer solchen Selbsteinschätzung im Kontext des Neuen Testaments nicht alleine;¹⁶⁸⁹ in 1 Petr wird „die Fremdlingsmetapher zu einer zentralen Selbstbezeichnung.“¹⁶⁹⁰ Selbst

¹⁶⁸⁴ Vgl. ferner 1 Petr 1,1; Gen 23,4; 38,13LXX.

¹⁶⁸⁵ So steht παρεπίδημος in Hebr 11,13 synonym zu ξένος; siehe Eph 2,19. Siehe dazu Feldmeier R., Christen als Fremde 103: ein Wort, „das die Betonung auf das Unterwegssein, das Nicht-Zuhause-Sein legt und somit weit stärker als πάροικος die Distanz zur Gesellschaft ausdrückt.“

¹⁶⁸⁶ Feldmeier R., Christen als Fremde 90. Im Hebr schwankt die Bedeutung von γῆ zwischen *Erde* als Synonym zu Kosmos (siehe Hebr 1,10; 6,7; 8,4; 11,38; 12,25f) und *Land* (so Hebr 8,9; 11,9; 11,13); wobei Hebr 12,25f inhaltlich auf Hebr 1,10 zurückkommt und dem Leser schriftkonform erklärt, weshalb Gottes eigene, festgegründete Schöpfung neuerlich erschüttert werden wird.

¹⁶⁸⁷ Die Verwendung des Verbums ὀρέγομαι (*sich ausstrecken, nach etwas verlangen, begehren*) in 1 Tim 3,1 erweist es als synonym mit ἐπιθυμέω; in 1 Tim 6,10 lesen wir es innerhalb einer Warnung vor φιλαργυρία in Verbindung mit einem *Abfall vom Glauben* (ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως).

¹⁶⁸⁸ Feldmeier R., Christen als Fremde 10: „Hüten muß man sich im Zusammenhang sämtlicher antiken Aussagen vor den romantischen Konnotationen, den der Begriff Heimat im Deutschen - im übrigen erst seit gut hundert Jahren - hat. Die πατρίς ist »Heimat« nur für Vollbürger, sie ist ein rechtlicher und sozialer Begriff, der Stand, Rechte und Pflichten regelt und den Bürger streng gegen andere Schichten abgrenzt.“

¹⁶⁸⁹ Siehe dazu Dunning B., Intersection 179: „the early Christian appeal to language of sojourning, foreignness and alien-status as a means of self-designation.“ Ferner Feldmeier R., Christen als Fremde 75: „Man kann, wie dies bisweilen auch geschieht, nahezu das ganze Neue Testament aus der Perspektive der Kategorie der Fremde zu deuten versuchen. Möglich ist dies aufgrund des eschatologischen Selbstverständnisses, das in allen neutestamentlichen Schriften bestimmend ist und das eine Distanz zur vertrauten Lebenswelt zur Folge hat, wie sie auch in der Kategorie der Fremde impliziert ist.“

¹⁶⁹⁰ Feldmeier R., Christen als Fremde 1. Siehe Leppin H., frühe Christen: „Als eine besondere Familie untereinander und als Fremdlinge in dieser Welt beschrieben sich umgekehrt viele Christen von Anfang an selbst: Der wohl um 90 entstandene 1. Petrusbrief etwa betont die Fremdheitserfahrung und die Bedrängnis, die *thlipsis*, wie sein Verfasser mit einem Wort sagt, das auch in der Offenbarung des Johannes eine Schlüsselbedeutung hat. Seine Glaubensfreunde nennt er in der Sprache der Polis *Paröken* oder kurzzeitige Gäste (2,11; vgl. 1,1). Der Begriff des Paröken taucht öfters in Inschriften auf und bezeichnet gewöhnlich, gerade in Kleinasien, wo die Adressaten des Briefes zu suchen sind, Einwohner des Gebiets griechisch-römischer Städte, die zwar dort dauerhaft lebten und

Paulus handelte schon in Phil 3,20 in einer betont politischen Sprache von einer *himmlischen Staatsbürgerschaft* (τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς) der Auserwählten,¹⁶⁹¹ die sie von jenen abhebt, die nur Irdisches im Sinn haben.¹⁶⁹² Auch Pauli Rede über ein himmlisches Jerusalem in Gal 4,21-31 gehört in diesen Kontext und findet ihr frappierendes Gegenstück in Hebr 12,18-24.

Genau betrachtet ist dies keine neue Entwicklung; schon in den Evangelien und der Verkündigung Jesu finden wir Hinweise darauf, dass sich die Jüngerschar Anfeindungen ihrer eigenen Nachbarn und Familienmitglieder ausgesetzt sah (vgl. etwa Mt 10,34ff). „Die Gemeinde ist hier die *Gegenwelt* – in ihrer Mitte herrscht die Liebe (vgl. Joh 15,9-17), während außen in der Welt der Haß regiert (vgl. Joh 15,18ff). So verheißt Jesus auch den Seinen, daß er ihnen die Wohnungen in seines Vaters Haus bereiten wird (Joh 14,2; vgl. 14,23). Was sich hier zeigt, ist die sich verstärkende Fremdheitserfahrung der Christen in einer Zeit, in der die Kirche als eine vom Judentum getrennte Größe der ganzen Wucht der gesellschaftlichen Ablehnung und – als deren Folge – zum Teil auch der staatlichen Ablehnung ausgesetzt ist. Das führt hier zum Rückzug in die eigene Gemeinschaft und die Hoffnung auf die himmlische Welt.“¹⁶⁹³

Die ethischen Handlungsanweisungen in Hebr 13

Im abschließenden Kapitel Hebr 13 gibt der Vf. seiner Gemeinde ethische Handlungsanweisungen mit auf den Weg, die zum einen ihre Gruppenidentität *nach innen* hin stärken mögen, zum anderen ihr Verhalten *der Außenwelt gegenüber* definieren sollen. Dabei sind einige Empfehlungen nicht spezifisch christlich motiviert, sondern entsprechen einer allgemein üblichen Sitte der Zeit und Umwelt; auf diese Weise nimmt diese Gemeinde (bei aller Distanz) immer noch Anteil am Leben der sie umgebenden Gesellschaft – im Rahmen jener Grenzen, die ihnen ihr Bekenntnis zu Jesus als ihrem *Anführer* (vgl. Hebr 2,10) auferlegt.¹⁶⁹⁴

Auf den ersten Blick hat Hebr 13 relativ wenig mit den vorausgehenden Kapiteln des Hebr gemein; der Eindruck täuscht. So wie der geübte Rhetor die Einleitung zu seiner Rede erst am Ende seiner Arbeit verfassen soll, so kommt er gegen Ende auf diesen Anfang zu sprechen und resümiert die wichtigsten Aussagen durch eine praktisch orientierte Nutzenanwendung.

Einige Bemerkungen zur literarischen Integrität von Hebr 13.¹⁶⁹⁵ Hebr 10,19ff erinnert etwa in Wortwahl und Inhalt frappierend an Hebr 3,1ff; in Hebr 10,21 begegnet zudem auch die Rede vom *Hause Gottes* (vgl. Hebr 3,6) wieder. Im Kontrast dazu intonieren die Verse Hebr 10,22ff bereits jene Handlungsanweisungen, die Hebr 13 dominieren sollen. Hebr 10,32-34 erhellt dem Leser näherhin die konkrete Situation dieser Gemeinde des Hebr. Ihre Erleuchtung

frei waren, die aber keine politischen Partizipationsrechte hatten. Im Unterschied zu den Metöken besaßen sie auch kein anderes Bürgerrecht. Wenn der Schreiber die Distanz gegenüber der Poliswelt hervorhebt und mit den griechischen Wörtern den Status des fast rechtlosen Fremden evoziert, so erinnert das an die Geschichte Israels: an den Aufenthalt in Ägypten und an das Babylonische Exil. Doch bedeutet das kein Aufbegehren gegen diese Ordnung, im Gegenteil – es schließt sich sogleich die Aufforderung zu einem Leben an, das als rechtschaffen gelten kann.

¹⁶⁹¹ So mit Feldmeier R., Christen als Fremde 81.

¹⁶⁹² Mit Feldmeier R., Christen als Fremde 123: Eine himmlische Staatszugehörigkeit bestreite das kaiserliche Imperium, „eine politische Provokation ersten Ranges (...)“

¹⁶⁹³ Feldmeier R., Christen als Fremde 77. Für den Hebr selbst unterschätzt Feldmeier die Bedeutung dieser Metapher als Fremde, siehe ebd. 87; er verortet sie nur im Schlussteil des Hebr.

¹⁶⁹⁴ Siehe Dunning B. H., Aliens and Sojourners 61, diese Handlungsanweisungen wären „kind of common wisdom and values found in Greco-Roman, Jewish, and early Christian moralists.“ Ebd. 46f: Der Vf. nutze diese gemeinsamen Werte „in order to mark Christians as different, distinct, and worthy of their own separate identity. (...) while still allowing for a certain social integration in the larger Roman context.“ Dazu ferner Leppin H., frühe Christen 357: „Sie fühlen sich keiner irdischen Gemeinschaft zugehörig, denn ihr eigentlicher Bezugspunkt ist im Himmel, mithin bei Gott. Eben deswegen können sie sich äußerlich anpassen.“

¹⁶⁹⁵ Zur Frage nach der Authentizität von Hebr 13, siehe Allen D. M., Hebrews 13, 192. Für Loader W. R. G., John and Hebrews 337, ist Hebr 13 als peroratio zum Text ein integraler Bestandteil des ursprünglichen Schreibens.

(φωτισθέντες¹⁶⁹⁶) liegt bereits in vergangenen Tagen; mit ihr einher geht so manch Leidenskampf (πολλὴν ἄθλησιν¹⁶⁹⁷ ὑπεμείνατε παθιμάτων), in dem man vor aller Welt beschimpft und gequält (ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θατριζόμενοι) wird. Andere Gemeindeglieder wiederum nahmen sympathisierend Anteil am Geschick derer, denen es so erging (κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφόμενων γεννηθέντες). Die geschilderten Konsequenzen trafen nicht alle Gemeindeglieder gleichermaßen, sondern nur einige von ihnen; ihr *Leidenskampf* scheint so keine höhererorts organisierte Verfolgung eines Gesamts der Gemeinde am Ort, sondern eher ein lokales und zeitweiliges Phänomen zu sein.

Ὀνειδισμός ist in Hebr 11,26 und 13,13 mit der Kreuzesschmach Christi verknüpft, die zur Quelle der Beschämung seiner Anhänger wird; θλίψις begegnet in den Evangelien und der Briefliteratur als *Triübsal* / *Angst*, in Röm 5,3 ist sie wie im Hebr mit der aus ihr resultierenden Geduld verbunden. Das Verbum θατριζω kennen wir im Neuen Testament nur an dieser Stelle; es bedeutet *jemanden öffentlich vorführen, öffentlicher Beschämung aussetzen*. Auch dafür bedarf es keiner staatlichen Instanzen, sondern lediglich eines Volkshaufens, der für dessen Belustigung auf Kosten unliebsam gewordener Nachbarn und Randgruppen sorgen will.¹⁶⁹⁸

Fügen wir diesen Beobachtungen das Verbum ἀναστρέφω in Hebr 10,33 hinzu, das im Verbund mit Hebr 13,18, Eph 2,3 und 1 Tim 3,15 (auch hier verknüpft mit dem *Haus Gottes-Motiv*) im Deutschen mit *benehmen, verhalten* wiederzugeben ist: *Erinnert euch der früheren Tage* (ἀναμνησέσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας) in Hebr 10,32 gehört gedanklich zu Hebr 13,7: *Gedenkt eurer Anführer* (μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων¹⁶⁹⁹ ὑμῶν) und deren ἀναστροφή, deren *Lebensweise*.¹⁷⁰⁰ Die Verklammerung der beiden Stellen tritt zutage: Der alltägliche Lebenswandel der Christgläubigen unterscheidet sie von ihrer Umwelt, deren Anfeindungen für sie zu einem beschämenden Leidenskampf werden. Was die Gemeinde der Gläubigen in einer solchen Lage vor allem braucht, ist Ausdauer (vgl. Hebr 10,36 ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρεῖαν), *auf dass ihr den Willen Gottes tuend die Verheißung empfanget*; hier lenkt der Vf. unseren Blick insofern auf die Wolke der Zeugen in Hebr 11, als das Stichwort *Ausdauer* deren Aufzählung in Hebr 12,1 auch wiederum beschließt. Das Verbum γυμνάζω findet sich neben Hebr 12,11 im Kontext der *Paideia Gottes* auch in Hebr 5,14; διὰ τὴν ἔξιν (wiederum ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament) verstärkt hier den Aspekt einer wiederholt geübten Praxis der Vollkommenen, die schließlich zu ihrem Habitus der rechten Unterscheidung zwischen Gut und Böse wurde.

In der Überleitung zu Hebr 13 hatte Hebr 12,28 die Dankbarkeit der Gemeinde hervorgehoben, ein solch unerschütterliches Reich empfangen zu haben; im Gegenzug nun wollen *wir Gott dienen in Ehrfurcht* (αἰδώς) *und Frömmigkeit* (εὐλάβεια), wie Christus es uns vorgelebt hat (vgl. Hebr 5,7).¹⁷⁰¹ Was wir näherhin unter diesem gottwohlgefälligen Dienst verstehen sollen, erhellen nun die Verse Hebr 13,1-9.¹⁷⁰² Die verbleibenden Verse Hebr 13,10-25 hatten wir bereits bei anderer Gelegenheit betrachtet.

Hebr 13,1 mahnt zu φιλαδελφία,¹⁷⁰³ was wiederum auf das *Innen* der Gemeinschaft blickt.¹⁷⁰⁴ Nichts möge sie auseinanderdividieren, nichts sie gegeneinander aufbringen – auch wenn möglicherweise ein Bruder oder eine Schwester Anlass zu Groll oder Besorgnis geben sollte.¹⁷⁰⁵ Wenn im nachfolgenden Vers Hebr 13,2 von φιλοξενία¹⁷⁰⁶ die Rede ist, dann kann das selbstverständlich erwartbares Wohlverhalten anderen / Fremden (also den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft) gegenüber meinen, aber auch – da als Beispiel der Gastfreundschaft die Aufnahme von Engeln

¹⁶⁹⁶ Siehe Hebr 6,4; 1 Kor 4,5; Eph 1,18; 3,9; 2 Tim 1,10

¹⁶⁹⁷ Das Substantiv ἄθλησις gehört semantisch zu ἀγών in Hebr 12,1.

¹⁶⁹⁸ Siehe Erlemann K., Antiochia 124, θατριζόμενοι bedeutet für ihn: „im öffentlichen Theater zur Schau gestellt“ zu werden.

¹⁶⁹⁹ Dazu Erlemann K., Antiochia 115: „Die Bezeichnung ἡγούμενοι für die Gemeindeleiter könnte auf Rom als Abfassungsort hindeuten (vgl. Hebr 13,7.17.24 vgl. 1 Clem 1,3; 21,6).“

¹⁷⁰⁰ Gal 1,13 und Eph 4,22 verwenden ἀναστροφή für einen Wandel, der mit einer religiösen Überzeugung, dem Judentum, verbunden sein kann, bzw. mit einem – wenn man so möchte – licherlichen Lebenswandel eines lustbetonten Menschen. In 1 Tim 4,12 wiederum geht es bereits um das positive Vorbild eines Jugendlichen, der den rechten Weg gefunden hat. Siehe dazu ferner Jak 3,13; 1 Petr 1,15.18; 2,12; 3,1.16; 2 Petr 2,7; 3.11.

¹⁷⁰¹ Ein Rekurs auf Hebr 5,7 tritt hier insofern zutage, als auch der nachfolgende Vers Hebr 12,29 an die Aussage in Hebr 4,12f erinnert (und diese beiden Verse einen Rahmen um Hebr 4,14-5,10 legen).

¹⁷⁰² Für Backhaus K., Angels 157, ist *Gott-dienen* das einzige Ziel der Gemeinde inmitten des Alltags der Welt.

¹⁷⁰³ Vgl. Röm 12,10; 1 Thess 4,9; 1 Petr 1,22; 2 Petr 1,7.

¹⁷⁰⁴ Siehe dazu Loader W. R. G., John and Hebrews 342: „That φιλαδελφία would similarly include helping each other survive where hardship sometimes meant poverty (1 John 3:17).“

¹⁷⁰⁵ Mit Backhaus K., Angels 169: „The ethical exhortations of Hebrews recommend the efficient self-organization of an in-group in a crises of interpretation and motivation produced by an experience of being socially stigmatized.“

¹⁷⁰⁶ Auch dieses Lexem finden wir in Röm 12,13; schwer vorstellbar, dass das Zufall sein sollte.

bemüht wird (womöglich eine Erinnerung wiederum an Abrahams Vorbild in Gen 18¹⁷⁰⁷) – Fremde im Sinne persönlich noch unbekannter Glaubensgeschwister.¹⁷⁰⁸ Der Verweis auf die Engel macht diese Fremden jedenfalls zu wohlgesonnenen Besuchern.¹⁷⁰⁹ Vielleicht beabsichtigen die *Engel* aber auch eine Konnotation im Sinne von *Botschaftern*, etwa christlichen, umherziehenden Predigern.¹⁷¹⁰

Hebr 13,3 erinnert an Hebr 11,36 (und ebenso an Hebr 10,34) und bietet eine weitere Identifizierung der Adressaten des Textes mit ihren altvorderen Glaubenshelden. Auch hier stoßen wir auf einen gewissen Vorbehalt, der deutlich macht, dass nicht unterschiedslos *alle* Gemeindeglieder von diesem Schicksal der Misshandlung und Gefangenschaft betroffen sind, sondern nur einige unter ihnen. *Alle anderen* aber sollen sich mit ihnen in *Sym-pathie* verbunden wissen, so wie auch Christus mit seinen Menschenkindern mitfühlend geworden ist (vgl. Hebr 2,17; 4,15; 10,34).

In weiterer Folge tritt in Hebr 13,4 Gott wiederum als Richter der menschlichen Regungen auf den Plan; dieses Mal im sittlich-moralischen Bereich eines integren Ehe- und Familienlebens. Arm scheint unsere Gemeinde nicht unbedingt gewesen zu sein; warum sonst sollte der Vf. in Hebr 13,5 unter Verweis auf Dtn 31,6.8 und Gen 28,15 vor Habgier warnen (ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος); ein Motiv, das wir auch in 1 Tim 3,3 finden. So darf sich diese Gemeinde in Hebr 13,6 mutig (θαρροῦντας) die Worte von Ps 117,6LXX zu eigen machen. Den Herrn an dieser Stelle als βοηθός einzuführen, erinnert ebenso markant an Hebr 2,18, wo im Gegenzug dem Sohn diese Eigenschaft zugeschrieben wird. Just dieses Zitat bringt die bisherigen Handlungsanweisungen in Hebr 13,1-6 abschließend auf den Punkt; es bezieht sich nicht nur auf die letzte Aussage, wo es für sich alleine betrachtet etwas deplatziert wirken würde. Der Neueinsatz in Hebr 13,7, das Zeugnis der Anführer der Gemeinde zu ehren bestätigt, dass mit Hebr 13,6 ein erster Gedankengang dieses Kapitels an sein Ende kam. Die Anweisungen in Hebr 13,1-6 „belong to the common storehouse of early Christian moral instruction and Greco-Roman virtues.“¹⁷¹¹

Unsere Vorsteher haben uns das Wort Gottes nahegebracht (vgl. Hebr 13,7); die Formulierung verwundert insofern, als zu Beginn in Hebr 1,1.2a Gott selbst es war, der einst zu den Vätern, hernach aber zu uns gesprochen hat – allerdings immer in der Vermittlung durch die Propheten bzw. einen Sohn. Blicken wir auf Hebr 13,17, so sehen wir, dass es nach wie vor ἡγούμενοι in der

¹⁷⁰⁷ Ebenso lässt sich bei diesem Vergleich an die Erzählung bei den Eichen von Mamre (Gen 18,1-5) denken und wiederum eine Reminiszenz an Abraham erkennen, der selbst Fremder und Beisasse war. In De Abr 113 ist sich Sarah nicht sicher, ob sie es bei ihren Gästen mit Propheten oder Engeln zu tun hat; vgl. Hebr 13,2.

¹⁷⁰⁸ Wenn man die Gleichsetzung von ξένοι καὶ παρεπίδημοι als Selbstbezeichnung der Gemeinde in Hebr 11,13 bedenkt, lässt sich nicht ausschließen, dass φιλοξενία in Hebr 13,1 (ferner Röm 12,13) gar nicht Fremde im strengen Sinn des Wortes meint, sondern lediglich noch nicht persönlich bekannte Glaubensgeschwister, die sich aus anderen Orten einfinden. Bei Paulus folgt der Aufruf zur Gastfreundschaft *Fremden* gegenüber in Röm 12,13 unmittelbar auf die in Not geratenen Heiligen, demnach also *Mitchristen*; obschon man sie nicht persönlich kennt und sie insofern Fremde sind, so gehören sie doch zu uns und wir sollen ihnen gerne Obdach gewähren; siehe dazu etwa 1 Clem 1,1. So ließe sich auch Hebr 13,2 lesen, denn das hier angebotene Beispiel für Gastfreundschaft ist der Verweis auf *Engel* (ἄγγελοι), die zu Besuch kommen könnten.

¹⁷⁰⁹ Siehe dazu einerseits Jost M. R., *Engelgemeinschaft* 247: „Denn der Gastfreund ist sich ja gerade nicht der Gegenwart der Engel bewusst. Vielmehr liegt der Akzent ganz auf der Gastfreundschaft als solcher.“ Und andererseits Backhaus K., *Angels* 168: „While the dominant culture will remain captured in a self-referential system, what opens above the marginalized existence of the undistinguished Christian minority is the heavenly reality.“

¹⁷¹⁰ So Loader W. R. G., *John and Hebrews* 342f. Ferner ebd. 340: Die Überraschung über die unerwartete Natur seiner Gäste „finds a parallel in Homer *Od.* 6.121; 17.485 and Ovid, *Metam.* 8.611-724, who tells the story of Philemon and Baucis, who receive Jupiter and Mercury into their house (cf. also Acts 14:11-13).“ Dazu Backhaus K., *Hebr* 462. Da Hebr 12,22 aber eindeutig himmlische Wesen meint, verbietet es sich wohl, ἄγγελοι in Hebr 13,2 einfachhin mit (menschlichen) Boten zu vermengen (etwa als christliche Wanderprediger, die des Weges kommen und Obdach suchen); es sei denn freilich, unser Vf. spielt wiederum mit den verschiedenen Nuancen einer Konnotation, die dem Wort eignen. Siehe zur Bezeichnung von Propheten als Engel im Sinne von *Boten Gottes* etwa Jes 44,26; Ps 151,4LXX; Hag 1,13; Mal 1.

¹⁷¹¹ Loader W. R. G., *John and Hebrews* 339.

Gemeinde gibt, wenngleich einige von ihnen offenbar bereits verstorben sind. Wie viele Generationen zwischen dem Erscheinen des Sohnes und der Zeit des Hebr liegen, erfahren wir hier tatsächlich genauso wenig wie in Hebr 1,1.2a und Hebr 2,2f; lediglich, dass es in der Gemeinde einige gibt, die zur rechten Auslegung des Wortes Gottes berufen (als solche bestellt und anerkannt) sind – ganz so, wie sich auch der Vf. des Hebr selbst in der Rolle eines *Theo-logen* (ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ; Hebr 13,7) sieht, der den Seinen den Reichtum der Schriften erschließt (vgl. Hebr 6,1ff). Ihre Art der Lebensführung bis hin zu ihrem Dahinscheiden diene uns allezeit als nachahmenswertes Vorbild.

Auch die doxologische Formel in Hebr 13,8 nimmt Anleihen in Hebr 1,10-12: Jesus Christus ist unwandelbar derselbe zu jeder Zeit; seiner *stabilitas* stehen in Hebr 13,9 vielfältige und fremde Lehren gegenüber, die die Christen nicht in die Irre führen sollen (vgl. Kol 2,20-23). Bereits in Hebr 2,4 fand sich das Adjektiv ποικίλος für die vielfältig-bunten Machttaten Gottes; auch die Erinnerung an Hebr 1,1 (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) liegt nicht fern. Hier allerdings geht es um *fremde* Lehren, die offenbar in ihrer Buntheit anziehend sein mögen, aber geradewegs von Gott wegführen. Wenn man βρώμασιν an dieser Stelle rundweg mit „Speisevorschriften“ wiedergibt, evoziert man (im Kontext einer neutestamentlichen Schrift) den Gedanken an jüdische Regelungen und konstruiert womöglich zu schnell eine Diskrepanz zwischen Christen- und Judentum, wie sie auch Apg 10,14f bezeugen würde. Βρώματα sind zunächst „Speisen“; dass es sich um ritualisierte Vorgänge handeln könnte, verdeutlicht erst der Zusatz οἱ περιπατοῦντες (jene, die gewohnheitsmäßig damit umgehen). Wie im vorausgehenden Vers Hebr 13,7 zielt der Text auf einen konstanten Lebenswandel derer ab, die sich an solchen Speisen – nutzlos zwar, doch regelmäßig – laben. Wir aber (so setzt Hebr 13,10 fort) *haben* im Gegensatz zu ihnen *einen Altar, von dem zu essen die Diener des Zeltens kein Recht haben*.¹⁷¹² Wir haben es hier mit rituellen Mählern zu tun, wie sie an allen Opferstätten der Oikoumene als gemeinschaftsstiftendes Mahl die Identität der sich zu dieser oder jener Gottheit bekennenden Gruppe im wahrsten Sinn des Wortes nähren.¹⁷¹³

Die Rede von einer σκηνή meint im Kontext des Hebr eben auch das Begegnungszelt der Wüstenzeit (vgl. Hebr 9,2ff); allerdings nicht nur. Σκηνή bezeichnet in Hebr 8,2; 9,11 das himmlische Heiligtum; in Hebr 11,9 aber benutzt der Vf. ebenso σκηνή, um die Flüchtigkeit der Behausung Abrahams, Isaaks und Jakobs zu umschreiben. Insofern lässt sich auch für Hebr 13,10 nicht ausschließen, dass σκηνή jeglichen Tempel(kult) anvisiert, der im Vergleich zum wahren himmlischen Heiligtum eben nur vergänglich ist. Für unseren Autor ist es alles andere als verwunderlich, dass er sich verschiedene Bedeutungsnuancen eines Wortes zunutze macht, um gleichzeitig einen Gedankengang abzurunden und den nächsten zu eröffnen (vgl. Hebr 13,11ff). Jedenfalls lässt sich schlecht darauf insistieren, dass sich die *vielscheckigen und fremden Lehren* aus Hebr 13,9 alleine auf das Judentum beziehen müssten; es muss schon um mehr als um nur *eine* „Konkurrenzveranstaltung“ in der Stadt gehen, deren bunte Verlockung uns nicht weiter irritieren soll.¹⁷¹⁴ Schließlich bleibt der Anteil der jüdischen Bevölkerung in der Diaspora in jeder Stadt – wenn auch manchmal durchaus respektabel und unübersehbar¹⁷¹⁵ – letztlich immer marginal.

¹⁷¹² Vgl. Backhaus K., Scheideweg 201: „Es ist nicht auszuschließen, dass der Verfasser an die Einhaltung jüdischer Speisevorschriften oder an die Teilnahme an jüdischen Kultmahlen denkt. Ebenso mag er sich freilich gegen pagane, synkretistische oder binnenchristliche Praktiken wenden.“

¹⁷¹³ Siehe dazu Leppin H., frühe Christen 358: „Obgleich viele Christen versuchten, sich als besonders ordentliche Bürger zu zeigen, nahmen Zeitgenossen deutlich wahr, was sie trennte: *Ihr seid stets in Sorge und Unruhe und haltet euch auch von ehrbaren Vergnügungen fern. Ihr besucht keine Schauspiele, seid bei den Prozessionen nicht dabei; die öffentlichen Gastmähler und die heiligen Spiele finden ohne euch statt*, lässt Minucius Felix einen Heiden sagen (Oct. 12,5).“

¹⁷¹⁴ Vgl. Erleemann K., Antiochia 124.

¹⁷¹⁵ Vgl. Moore N. J., Repetition 34, erinnert bspw. an die elf Synagogen, die es im 1. Jahrhundert n. Chr. archäologisch nachweisbar in Rom gegeben hat.

Hinzugetreten zum himmlischen Jerusalem

Der Eis-odos und der Ex-odos der Gemeinde

Der Festigung der Gemeinde des Hebr *nach innen* entspricht deren Abgrenzung *nach außen*; dem εἴσοδος (vgl. Hebr 10,19) in die himmlische Stadt korrespondiert deren ἔξοδος (vgl. Hebr 11,22) aus allen irdischen Sozietäten.¹⁷¹⁶

Hinzugetreten zum Berge Zion (vgl. Hebr 12,22)

In Hebr 10,19 stoßen wir von Neuem auf die παρρησία (vgl. Hebr 3,6; 4,16; 10,19.35), die uns den Freimut einräumt, durch Christi Blut in das wahre Heiligtum vordringen zu dürfen (nur in 2 Petr 1,11 finden wir εἴσοδος in ähnlicher Verwendung).¹⁷¹⁷ Es ist nicht mehr wie einst die buchstabengetreue Einhaltung des Gesetzes, die uns in Gottes Nähe führt, sondern die Selbstopferung des Sohnes, die uns den wahren Weg durch Leiden und Bewährung hin zur Rechtfertigung weist.

Auch in Gal 4,21ff geht es um die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes; Paulus erinnert hier – wie unser Vf. – an die Verheißungen, die an Abraham ergangen waren, und stellt zwei Diatheken gegeneinander.¹⁷¹⁸ Der Berg Sinai als Ort der Gesetzgebung findet hier ausdrücklich Erwähnung, was wiederum diese Stelle mit der Gesetzgebung durch Engel in Apg 7,30.38 verbindet (siehe Hebr 2,2f). In den darauffolgenden Versen Gal 4,25f vergleicht Paulus ein „jetziges Jerusalem“ als irdische Stadt mit einem „obigen Jerusalem“, das sich als himmlisch im Gegensatz dazu zeigt.¹⁷¹⁹ Nur das himmlische Jerusalem nennt er *unsere Mutter* (Gal 4,26), deren Einwohner Kinder jener Verheißung sind, wie es auch Isaak war. Die Anwendung auf die aktuelle Situation seiner Gemeinde durch Paulus könnte auch für den Hebr relevant sein: Es handelt sich gewissermaßen um einen *geistlichen Kampf* (ἐδῶκεν Gal 4,29) innerhalb der Familie, in der die einen am Buchstaben des Gesetzes festhalten, die anderen aber inspiriert „zwischen den Zeilen“ lesen können und hier Christus entdecken, von dem *Gesetz und Propheten* immer schon sprachen. Der Sohn der Sklavin ist nicht erberechtigt, wir hingegen schon (Gal 4,30; siehe Hebr 1,14): Denn im Gegensatz zu ihnen sind wir Kinder der Freien;¹⁷²⁰ Söhne und Töchter, die die Erziehung durch den Vater erfolgreich abgeschlossen haben (vgl. Hebr 12,8-11).

Der Vf. des Hebr legt – wie Paulus in Gal 4 – seinen Fokus auf das himmlische Jerusalem: „Das irdische Jerusalem kommt ebenso wenig vor wie Rom oder irgendeine Stadt oder Provinz

¹⁷¹⁶ Von einem εἴσοδος lesen wir in Apg 13,24; 1 Thess 1,9; 2,1; 2 Petr 1,11, während Hebr 11,22 die einzige Stelle im Neuen Testament ist, die das Wort ἔξοδος in diesem Sinne verwendet (siehe im Vergleich dazu Lk 9,31; 2 Petr 1,15). Siehe dazu Rabens V., Jerusalem 221.

¹⁷¹⁷ Mit der Korrelation, die unser Vf. in den Begriffen εἴσοδος – ἔξοδος aufstellt, hat dieser Text wenig gemein; denn in 2 Petr 1,15 hat ἔξοδος die Bedeutung von Tod / Sterben.

¹⁷¹⁸ In Hebr 12,21 hat Mose Angst (vgl. 1 Makk 13,2; Dtn 9,19), in Hebr 2,16f geht es um die Befreiung aus Angst; auch so zeichnet sich hier ein Kontrapunkt zwischen den beiden Bundessatzungen ab. Zu der Verbindung von Angst und Furcht, siehe 1 Makk 13,2; ferner Dtn 9,19.

¹⁷¹⁹ Vgl. Bietenhard H., Die himmlische Welt 198 (im Original zum Teil gesperrt), schreibt über Gal 4,25ff: „Man sollte in v.25 eigentlich erwarten, daß dem τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ ein ἡ δὲ Ἱερουσαλήμ ἡ μέλλουσα, in v.26 entspräche; der Gegensatz ist aber ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ. Paulus erreicht durch diese nicht streng logische Durchführung des Parallelismus einmal, daß von dem νῦν aus der Gedanke doch auf das Eschatologische gerichtet wird, aber indem er dem νῦν ein ἄνω entsprechen lässt, zeigt er, daß das eschatologische Heilsgut nicht bloß Wunschtraum ist, sondern daß es jetzt schon bereit ist. Zugleich vermeidet er das Missverständnis, als ob dem jetzigen irdischen Jerusalem ein zukünftiges irdisches Jerusalem entsprechen würde. Damit löst er die Hoffnung der Christen von aller irdisch-nationalen Bestimmtheit und verlegt sie ganz auf Gott. Die Heimat des Christen, die er ersehnt, ist fortan nicht mehr ein irdisches Jerusalem, sondern die himmlische Gottesstadt.“

¹⁷²⁰ Interessanterweise wird hier Sarah (vgl. Röm 4,19; 9,9; Hebr 11,11; 1 Petr 3,6) im Gegensatz zu Hagar (die sich ihrerseits wiederum nur hier in Gal 4,24f findet) nicht namentlich genannt.

Griechenlands oder Kleinasien. Diese Kargheit ist auffallend, da die Diskurse des Hebräerbriefts durchaus Imperiums-Diskurse sind. Nach Hebr 11,33 haben die standhaften GlaubensbekennerInnen der Heilsgeschichte Königreiche bezwungen. Und es wird durchaus an das Buch Daniel angeknüpft und vom Königreich Gottes oder seines Sohnes gesprochen, welches – eben dem Daniel folgend – unzerstörbar ist (vgl. Hebr 1,8; 12,28). (...) Was demgegenüber aber höchst präsent ist, das ist der räumliche Unterschied, ja, geradezu die Kluft, die zwischen dem ewigen himmlischen Raum und der vergänglichen Erde besteht (...).¹⁷²¹ Sie hat ihren Ursprung in der Differenzierung zwischen einer paganen Mehrheitsgesellschaft und einer noch kleinen, entstehenden Kirche, die sich gerade deshalb *zu Höherem* berufen weiß, um für sich selbst und nach außen hin ihre eigene Identität solide ausbilden zu können.¹⁷²² Im Bild vom himmlischen Jerusalem, dem Berg Zion, der Stadt des lebendigen Gottes ist diese gesellschaftliche Kluft auf Erden in mehrfacher Hinsicht „aufgehoben“.

Hebr 12,25-29 gemahnen neuerlich an Hebr 1 – 2. Die in Hebr 12,25 in Rede stehenden Gebote sind die Weisungen des ersten Bundes, der in Mose seinen Mittler fand (siehe Gal 3,19; Hebr 8,6; 9,15; 12,24); darauf macht uns Hebr 12,21 aufmerksam; Hebr 12,25 erinnert an die in Hebr 2,2 erwähnte Vergeltung für jene, die nicht auf die Worte der Engel hören wollten; wie schon an dieser vorausgehenden Stelle finden wir auch hier eine Fortsetzung des Vergleichs zweier Heilsetappen. Was in Hebr 2,3 noch als *vernachlässigen der Rettung, die ihren Ausgang beim Herrn nahm*, erschien, lautet nun in Hebr 12,25 *abwenden von dem, der nun vom Himmel her zu uns spricht*. Die Szenerie Hebr 12,18ff handelt von den Ereignissen am Berg Sinai, der hier zwar nicht namentlich genannt wird, aber aus der Parallelisierung zum Berg Zion in Hebr 12,22 mit Bestimmtheit eruiert werden kann.

Die Fortsetzung in Hebr 12,26f verweist neuerlich auf die Wandelbarkeit der Schöpfung, von der wir bereits in Hebr 1,10ff hörten; an beiden Stellen ist den Kindern der Verheißung ein Reich (vgl. Hebr 12,28) / eine βασιλεία (vgl. Hebr 1,8) verheißen, die unerschütterlich (vgl. Hebr 12,28: ἀσάλευτος) und bleibend (vgl. Hebr 1,8 ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος; Hebr 1,11 σὺ δὲ διαμένεις [...] σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν; vgl. Hebr 13,8) sein wird. Ganz am Ende von Hebr 12 angelangt, erinnern die abschließenden Aussagen an Hebr 2,9 (χάρις) sowie durch das Verbum λατρεύω an einen kultischen Akt (vgl. Hebr 8,5; 9,9.14; 10,2; 13,10). Hebr 12,29 bemüht Dtn 4,24; 9,3 und verweist so auf Hebr 10,31, aber auch zurück zu Hebr 4,12f.

Im Gegensatz zu *loderndem Feuer, dunklen Wolken, Finsternis und Wind* in Hebr 12,18 – eine beinahe anarchisch anmutende Präsentation der lokalen Gegebenheiten – wirkt die in Hebr 12,22 einsetzende Beschreibung geordnet und festlich:

- ²² ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιών ὄρει
καὶ πόλει θεοῦ ζώντος Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ
²³ καὶ μυριάσιν ἀγγέλων πανηγύρει
καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς
καὶ κριτῇ θεῷ πάντων
καὶ πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων
²⁴ καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ Ἰησοῦ
καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρείττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἀβελ.
²⁵ Βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα (...).

¹⁷²¹ Gelardini G., Deciphering 296f.

¹⁷²² Siehe dazu Backhaus K., Angels 157, der Hebr „(...) concentrated in the idea of the socially homeless pilgrim people of God.“ Ferner DeSilva D. A., Perseverance 66, betont für die Glaubenshelden in Hebr 11 einen „stranger aspect“; in den Augen der sie umgebenden Welt mögen sie alle als unbedeutend erscheinen, Gott aber hat für sie etwas Besseres vorbereitet. Beachte in diesem Zusammenhang die Formulierung ὢν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος in Hebr 11,38; hier schimmert ein deutlich ausgeprägtes Selbstbewusstsein dieser Gemeinde gegenüber ihrer Umwelt durch.

Die Gemeinde unseres Textes ist demnach bereits zum Berg Zion hinzugetreten (προσεληλύθατε¹⁷²³); wenn auch nur im Modus der sicheren Hoffnung (siehe ἐλπίς Hebr 6,11.18; 7,19; 10,23), die wie ein Anker (vgl. Hebr 6,19) ins Innerste des himmlischen Heiligtums reicht. Auf diesem Berg (bzw. mit ihm identisch) finden wir die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem. Auch zu deren Einwohnern gesellen Christen sich hinzu: Eine Festversammlung von Myriaden von Engeln, die auch hier wie schon zu Beginn in Hebr 1,4 ; 2,2 nicht weiter ausdifferenziert werden, allerdings ebenso wie in Hebr 1,6 zum himmlischen Hofstaat gehören.

Die Ekklesia der in den Himmel verzeichneten Erstgeborenen erinnert an das Motiv der göttlichen *Paideia*, das unser Vf. an zwei Orten prominent platziert hatte (vgl. Hebr 5,11-6,12 und Hebr 12,4-13). Wer die zur Erziehung auferlegten Bewährungserprobungen erfolgreich meistert, der lässt den Status eines *Kleinkindes* oder *Unmündigen* hinter sich und wird zu einem erbberechtigten Sohn resp. Tochter, zu denen sich Gott als liebender Vater auch öffentlich bekennt (und sich ihrer nicht schämt; Hebr 11,16), indem er sie in das zentral gelagerte und einsehbare Register der Bürger seiner Stadt eintragen lässt (siehe ἀπογράφω in Hebr 12,23).¹⁷²⁴ Erst wenn ein Vater diesen rechtlichen Akt vollzieht, bekennt er sich zu seiner Vaterschaft, die das Kind fortan in alle mit seiner familiären *gens* verbundenen Rechte einsetzt. In Hebr 1,4 lasen wir von einem durch den Vater auf den Sohn vermachten Namen; die Zusammenschau von *erben* und *Sohn* deklarierte ihn als *Erstgeborenen* (vgl. Hebr 1,6), dessen Würde nun hier auf alle seine Kinder (vgl. Hebr 2,13) erweitert wird.

Diese himmlische Stadt braucht und kennt nach irdischem Vorbild auch einen Richter, dessen Funktion und Stelle hier Gott selbst zugesprochen wird; seine Nennung leitet das mittlere und damit zentrale von insgesamt sieben καὶ in diesen Versen ein. Schon in Hebr 1,13 (Ps 109,1LXX) war es Gott, der seinem Sohn die finale Unterwerfung seiner Feinde leisten wird; als richtend finden wir ihn in Hebr 10,30 (als Richter seines *Volkes*) und 13,4, auch Hebr 4,12 mit seiner Rede vom kraftvollen Wort Gottes und dessen zweischneidigem Schwert gehört zweifellos in diesen Kontext.¹⁷²⁵

Die *Geister der schon vollendeten Gerechten* scheinen jene in Hebr 11 genannten Heroen der Heilsgeschichte zu meinen und mit den verzeichneten Erstgeborenen davor identisch zu sein; sehr passend versammeln sie sich so um jenen Richter, dessen Urteilsspruch sie in die Reihen der Gerechten aufnahm.

Jesus als der perfektionierte Mittler des neuen / jungen Bundes bildet im Anschluss daran den Höhepunkt dieser Reihe der Gerechten; in ihm ist nun die Reinigung der Sünden effizient erfolgt und der altehrwürdig-verheißene Neue Bund inauguriert. Wie die schematische Darstellung der Versaufteilung suggeriert, kommt Jesu Diatheke als Pendant zu jener der Engel in den Blick; auch wenn sie als solche nicht expressis verbis genannt wird, sind doch die Engel alleine schon durch die Szenerie in Hebr 12,18f am Sinai mit ihr verbunden.

Auch das Blut der Besprengung, das Jesus zugeordnet und mit Abels Blut verglichen und als besser / lauter erkannt wird, könnte insofern als Ergänzung zu καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος Ἰερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ wahrgenommen werden, als zum einen beide Opfer demselben lebendigen Gott dargebracht werden und zum anderen sich das Grab des Gründers einer antiken Stadt zumeist in deren Zentrum befand, die Motive der *Stadt* und des *Blutes* also insofern aufeinander verweisen.

¹⁷²³ Vgl. Jost M. R., Engelgemeinschaft 254, das Verbum meine ein *Hinzutreten zu Gott* in Ex 16,9; Lev 9,5; Dtn 4,11; andererseits ein *Hinzutreten zum priesterlichen Dienst* in Lev 9,7-8; Num 18,1-4; Dtn 21,5.

¹⁷²⁴ Vgl. Casalini N., Agli Ebrei 82.

¹⁷²⁵ An vier Stellen des Hebr spricht der Vf. von einem *lebendigen Gott* (siehe Hebr 3,12; 9,14; 10,31 und 12,22); immer mit einer ermahrend-bedrohlichen Note und dem Verweis auf Gottes Richter-Sein.

In Hebr 11,22 greift der Vf. schließlich *en passant* (Josef trifft Verfügungen hinsichtlich seiner sterblichen Überreste, sobald der Auszug aus Ägypten beginnt) auch zum Wort ἔξοδος, dessen Inhalt bereits seit Hebr 1 auf weiten Strecken seine Theologie bestimmt.

Schon in Hebr 3,16 bezieht sich das Verbum ἐξέρχομαι auf den Exodus der Kinder Israels unter Moses Führung, in Hebr 7,5 aber im übertragenen Sinne auf die aus Abraham hervortretende levitische Nachkommenschaft. In Hebr 11,8.15 handelt ἐξέρχομαι wiederum sehr konkret vom Auszug Abrahams aus seiner alten Heimat. Gegen Ende des Textes finden wir es ein letztes Mal in Hebr 13,13 in zugespitzter Verwendung, verknüpft hier allerdings mit der Erinnerung an die Schmach Christi, die Christen bereitwillig tragen: τοῖνυν ἐξρχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.¹⁷²⁶

Einem solchen *Herausgehen* – ἐξρχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς – entspricht das *Hinzutreten* der Gläubigen in die Präsenz Gottes, etwa in Hebr 4,16 (προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος)¹⁷²⁷ und ebenso deren *Eintreten* in das himmlische Heiligtum in Hebr 9,12 (εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια).¹⁷²⁸ Für unseren Vf. liegt dieses *Hinzutreten* zum Berg Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes bereits in der Vergangenheit (vgl. Hebr 12,22 προσεληλύθατε). Die beiden Vollzüge bedingen einander: Wer zu Gottes Thron und seinem Sohn hinzutreten möchte, muss die irdische Welt hinter sich lassen, um „außerhalb des Lagers“ den wahrhaftigen Gott zu finden.¹⁷²⁹

Essenziell für das rechte Verständnis des Hebr ist die Gewissheit der Gemeindeglieder, dass Gott selbst der Erbauer dieser neuen Stadt für sein Volk ist. Die Begründung für ein solches Tun Gottes ist aufschlussreich: *Denn er schämt sich unserer nicht*, lesen wir in Hebr 11,16. Οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν klingt nach einem wohlplatzierten Echo aus Hebr 2,11: δι’ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφούς καλεῖν. Im Motiv des *Nicht-Schämens* wird einmal mehr die Person des Sohnes an jene des Vaters angenähert.

Wenn es unserem Vf. so wichtig ist hervorzuheben, dass Vater und Sohn sich gleicherweise nicht ihrer Kinder respektive Geschwister schämen, erhebt sich die Frage: Schämten sie sich ihrerseits des Vaters wie des Sohnes vor ihren Zeitgenossen?

Das Stichwort ὀνειδισμός belegt an zentralen Stellen des Textes (siehe Hebr 10,33; 11,26; 13,13), dass sich manche Gemeindeglieder angesichts einer drohenden öffentlichen Verhöhnung, ihrer Zurschaustellung und Inhaftierung dazu hinreißen haben lassen könnten, lieber Christus zu verleugnen als an dessen Schande öffentlich teilzuhaben.¹⁷³⁰ Unter dieser Hinsicht verstehen wir jetzt auch die von Anfang an betonte *Ehrenstellung des Sohnes* (vgl. Hebr 1,3), die ihm durch den Vater zugesprochene *Einsetzung zum Sohn und Erstgeborenen* (vgl. Hebr 1,4–6), in weiterer Folge zum

¹⁷²⁶ Die Formulierung suggeriert (versteht man sie wörtlich), dass es der Gemeinde möglich war, zu ihm – zu Jesus – außerhalb der Stadtmauern hinzuzutreten, um so an seiner Schmach teilzuhaben. So verstanden, wäre es ein sehr frühes Zeugnis um ein historisches Wissen um den Ort der Kreuzigung Jesu und einer regelmäßigen Versammlung dortselbst, die wohl mit Gebeten und Liedern einhergehen kann.

¹⁷²⁷ Wir finden προσέρχομαι in diesem Sinne in Hebr 4,16; 7,19.25; 10,1.22; 11,6; 12,18.22.

¹⁷²⁸ Vgl. dazu Hebr 3,11.18; 4,1.3.5.10f (diese Stellen handeln von einem Eingehen in Gottes Ruhe, das verheißene Land); ferner Hebr 6,19f (das Hineingehen in das Inwendige hinter dem Vorhang); Hebr 9,12 (ins Heilige); Hebr 9,24f (ins Allerheiligste); Hebr 10,5 (Jesu Eintritt in die Welt).

¹⁷²⁹ Für Philo von Alexandrien ist dieser Ort – *außerhalb des Lagers* – der Ort der Begegnung mit dem Göttlichen; vgl. Philo Gig 54. Vgl. Gelardini G., Deciphering 153: „Dass der Hebräer hier nicht aus dem Rahmen antiker Denkvoraussetzungen fällt und etwa Ausserordentlichkeit für den Menschen erwartet, sondern eine ‘allgemeine Auffassung der Zeit’ wiedergibt, wonach der Himmel die Heimat des Menschen ist, sollte beachtet werden.“ Gelardini verweist hier auf Hegermann H., Hebr 71; 81–85.

¹⁷³⁰ ὀνειδισμός finden wir zudem in Röm 15,23 und 1 Tim 3,7; in Röm 15,23 geht es um eine Bestärkung der Gemeinde *nach innen* und in 1 Tim 3,7 expressis verbis um eine gute Nachrede eines Episkopos bei den *Außenstehenden* (θεὶ δὲ αὐτὸν καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν).

Anführer und Hohepriester (vgl. Hebr 2,10.17 ἀρχηγός und ἀρχιερεύς) sowie seine durch Leiden und Bewährung errungene Krönung mit *Ehre und Herrlichkeit* (siehe Hebr 2,7.9; 3,3; ferner 1,3; 5,4f; 13,21), besser: Ehre und Schande „are the core determinants in the group life of Mediterranean culture in the first century.“¹⁷³¹

Im Sinne einer Apologie der Person und des Schicksals Jesu arbeitet das Exordium von allem Anfang des Textes an massiv gegen dessen Niedrigschätzung an; in diesem Sinne versteht sich auch Hebr 10,29: Strafe hat der verdient, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt (καταπατήσας), das kostbare Blut Jesu für gewöhnlich hält (κοινὸν ἡγησάμενος¹⁷³²) und den Geist der Gnade schmäh (ἐνυβρίσας); diese Verba bezeichnen, was Christen aus der Gemeinde tatsächlich in ihrem Alltagsleben an Spott und Verachtung und auch Handgreiflichkeiten widerfahren sein mag. Jesu himmlische Krönung ist Gottes Antwort auf die Schmähungen der Menschen; was oberflächlich betrachtet Hohn und Spott, Abscheu und Abwendung hervorrufen musste, wird zum Inhalt höchster Bewunderung, letztlich zu unserem *Stolz* (vgl. Hebr 3,6) gegenüber der Umwelt. Der Hebr erinnert auf seine Weise an 1 Kor 1,18: *Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft.*¹⁷³³

Wir haben also die Zuversicht (παρρησίαν), *Brüder, εἰς τὴν εἰσοδὸν durch das Blut Jesu in das Heiligtum* (vgl. Hebr 10,19): Ein solcher *Einzug* erweist sich als Pendant zum *Auszug* 11,22; einem Auszug aus einer alten Heimat entspricht für unseren Vf. der endgültige Einzug in das gelobte Land.¹⁷³⁴

So ähnelt für unseren Vf. dieser Auszug aus dem umgebenden städtischen Milieu der Gemeinde dem ersten Exodus der Kinder Israels aus einem götzendienerischen Ägypten, in dem sie zum Frondienst angehalten wurden und in beständiger Todesangst leben mussten.¹⁷³⁵

Insofern erklärt sich in der Retrospektive auch Hebr 4,8 eindeutiger: Nicht der erste Ἰησοῦς (= Josua) führte das Volk in das gelobte Land, sondern der zweite Ἰησοῦς (= Jesus von Nazaret); die Parallele der beiden Exodus-Bewegungen ist bewusst gewählt. Im zweifach gesetzten ἔξω τῆς παρεμβολῆς in Hebr 13,11.13 klingt dieser Vergleich zwischen einer ersten gemeinschaftsstiftenden Phase des Volkes Israel und der jetzigen Herausbildung der *Ek-klesia*, der aus ihren bisherigen Kontexten Herausgerufenen, an.¹⁷³⁶

Den entscheidenden Hinweis für diese Lesart der Gemeindesituation des Hebräerbriefes finden wir in Hebr 13,11-14; diese Passage erinnert sowohl an die Kapitel 3 und 4 des Hebr als auch an das Zeugnis der alttestamentlichen Heiligen in Hebr 11. In Hebr 13,13 ist auch der Anklang an Hebr 2,10-18 in den Stichworten der *Heiligung*, des *Blutes* und des *Volkes* nicht zu überhören; wieder erkennen wir, dass die beiden einleitenden Kapitel des Hebr die argumentative Basis für den Gesamttext unseres Vf. bereitstellen.

¹⁷³¹ Backhaus K., Angels 171.

¹⁷³² Siehe dazu ἡγέομαι in Hebr 10,29; 11,11.26; 13,7.17.24.

¹⁷³³ Vgl. dazu Hebr 1,3 (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ); 2,4 (συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείους τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ ...); ferner Hebr 6,5; 7,16; 11,11.34.

¹⁷³⁴ So mit Backhaus K., Angels 157: „This *eisodos* into the sacred space (Heb 10:19) corresponds to the *exodus* from the space of the urban dominant culture (Heb 13:13; cf. 11:8, 27, 29).“ Ebd. 156f: „‘Approaching’ as well as ‘entering’, therefore, describe the Christian experience of reality, in so far as the usual way of seeing the world is transcended in the direction of God.“

¹⁷³⁵ Vgl. Backhaus K., Angels 167: „the search for the eternal homeland assume the form of an exodus from urban Roman culture (...).“

¹⁷³⁶ Es zeigt sich, dass bereits das Zitat aus Ps 21,23LXX in Hebr 2,12 auf die Marginalisierung dieser Gläubigen am Rande der Stadt abzielte. Dass andernorts just dieser Ps 22 auch der Ausformulierung der Passion Jesu Pate stand, wird eingedenk des Talents unseres Verfassers nicht bloß reiner Zufall gewesen sein. Für ihn ist es das Leiden Jesu außerhalb des Tores, das die Seinen zu Heraus-Gerufenen ihrer bisherigen Existenz macht. Sie erweisen sich so als *wahre Kinder Abrahams*. Auch bei Paulus stoßen wir wenig überraschend auf das Thema der *Berufung* κλήσις;¹⁷³⁶ im Hebr bleibt es mit Hebr 3,1 ein Hapaxlegomenon, ἐπουράνιος begegnet demgegenüber öfter im Text. In Hebr 6,4; 8,5; 9,23; 11,16; 12,22; und auch bei Paulus in 1 Kot 15,40.48; Eph 1,3.20; 2,6; 3,10; 6,12; Phil 2,10; ferner 2 Tim 4,18. Im Verbund mit Hebr 11,16 zeichnet der Vf. wieder einen Kontrast zwischen den beiden Bundesvölkern.

Die Verbindung zwischen den zu *verbrennenden Leibern der Opfertiere* gemäß alttestamentlichen Riten in Hebr 13,11 und dem *Leiden Jesu* außerhalb des Stadtttores in Hebr 13,12 gemahnt an die Zielrichtung der Inkarnationsaussagen in Hebr 10,5ff und Hebr 2,14ff.

Hebr 13,11 (...) τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς
Hebr 13,12 διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιασῇ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν
Hebr 13,13 τοίνυν ἔξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμόν αὐτοῦ φέροντες.

Vier Mal erklingt in diesen Versen die Vorsilbe ἔξ; in Hebr 13,13 in einer expliziten Aufforderung an die Gemeinde: ἔξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν – lasst uns zu ihm hinausgehen! Der Hebr 13,11-13 rahmenden Wendung ἔξω τῆς παρεμβολῆς entspricht präzisierend ἔξω τῆς πύλης: *Außerhalb des (Heer-)Lagers*¹⁷³⁷ ist gleichbedeutend mit *außerhalb des Stadtttores*; ziehen wir zu Jesus hinaus an jenen Ort, an dem er *gelitten* hat.¹⁷³⁸ Auch wenn es sich bei den Adressaten nicht um eine Gemeinde am Ort – in Jerusalem – handeln sollte, so hat sie doch ein ausgeprägtes historisches Wissen um die Details der Passion Jesu, das sie entweder auf direktem Wege qua Ortskenntnis oder über die Passionsberichte der Evangelien erreicht hat.¹⁷³⁹

Aus der Stadt hinauszuziehen an einen Ort der Schmach bedeutet, am Rande einer Gesellschaft zu leben, die diese Überzeugung der Christen von einem heilvollen Sterben Jesu von Nazaret am Kreuz nicht teilt.¹⁷⁴⁰ Sie erfahren sich als durch ihre Mitmenschen, denen sie die frohe Kunde bringen wollten, verspottet und verhöhnt, manchmal wie Paulus gar *gegeißelt* (vgl. Hebr 12,6).¹⁷⁴¹ Der Vf. des Hebr erinnert seine Zuhörer daran, dass sie auch hierin – wenn sie aus dem Verbund der Gesellschaft (der jüdischen Synagoge wie der heidnischen Polis) ausgeschlossen werden – dem Beispiel ihres Herrn folgen, der ebenso bereits außerhalb des bewohnten Gebietes als Verbrecher verurteilt hingerichtet wurde.¹⁷⁴²

¹⁷³⁷ Vgl. Hebr 11,34; Apg 21,34.37; 22,24; 23,10.16.32; Offb 20,9. Im Hintergrund dieser Stelle steht Ex 33,7-11. Vgl. Allen D. M., Hebrews 200.

¹⁷³⁸ Es lautet hier eben nicht „gestorben ist“; mit dem Motiv des Leidens des Gerechten rekurriert der Text an dieser Stelle auf Hebr 1,8; 2,10 und auf das Motiv der Paideia des Gerechten in 12,4ff.

¹⁷³⁹ Das Wort πύλη finden wir in den Evangelien nicht als Ortsangabe für das Sterben Jesu; Joh 19,20 berichtet, dass der Ort der Kreuzigung *nabe bei der Stadt* lag = also außerhalb des Stadtttores. Auch Joh 19,41 verortet das Grab Jesu außerhalb des bewohnten Gebietes. Auffallend ist die Ähnlichkeit zwischen Hebr 11,36 und Mt 20,19; Mk 10,34.

¹⁷⁴⁰ Vgl. Kaiser O., Messias 98: „Christlicher Glaube ist Glaube an den Gott, der den für unsere Sünden gestorbenen Jesus von Nazaret am dritten Tage von den Toten auferweckt hat.“

¹⁷⁴¹ Verbirgt sich hinter dem Verbum μάστιγώ in Hebr 12,6 eine Reminiszenz an die Passion Jesu; siehe Mk 10,34; Mt 20,19; Lk 18,33; Joh 19,1? Spätere Leser fühlten sich sicherlich daran erinnert und in ihrer christlichen Relecture von Spr 3,11f bestätigt, doch finden wir in Mt 23,34 einen Hinweis darauf, dass solches Auspeitschen zum „Repertoire“ des Prophetenschicksals der damaligen Zeit gehörte, das Matthäus interessanterweise auch auf Weise und Schriftgelehrte ausweitete. In Hebr 11,32-38 handelt unser Vf. summarisch über die Widerfahrnisse der Gerechten Gottes; in Hebr 11,36 kommt er ausdrücklich auf Erprobungen (πειρά; siehe Hebr 11,29) durch Spott und Geißel zu sprechen (die auch Paulus nicht erspart bleiben, siehe Apg 22,24). Bei Mk und Lk bezeichnet μάστιξ eine Krankheit als Plage, die zu heilen Jesus auftritt; im Hebr ist aufgrund der Fortsetzung des Gedankens in δεσμός und φυλακή konkreter an ein Folterinstrument gedacht. Spott (ἐμπαιγμός; Hebr 11,36; vgl. Mk 15,20) finden wir als Verbum ἐμπαίζω auch in den Passionserzählungen, wiederum dem „Prophetenschicksal“ zuzurechnen. Joh 19,1 hebt nur die Tatsache ins Wort, dass Pilatus Jesus geißeln ließ, die Ankündigungen und Passionsnotizen bei den Synoptikern klingen im Vergleich dazu bereits wie eine weiterführende Ausformulierung einer Begleiterscheinung, die wohl zu den meisten Hinrichtungen der damaligen Zeit gehörte. Vgl. Apg 19,8f; 22,24. Dazu Leppin H., frühe Christen 123: „Das [die Verkündigung des Evangeliums] ging jedoch nicht immer gut; Berichte darüber, wie christliche Missionare teils gewaltsam aus dem Tempel und aus den Synagogen vertrieben wurden, durchziehen die Apostelgeschichte.“ Jesu Kreuzestod ist es, der den Spott der Welt über Christen brachte.

¹⁷⁴² Für Allen D. M., Hebrews 13 202, bedeutet, das Lager zu verlassen, nach Jesu Vorbild Verfolgung und Leiden in Kauf zu nehmen. Dazu Gelardini G., Deciphering 301: „Nicht zufällig dürfte dieser Ausdruck der Marginalisierung in den Schlussmahnungen begegnen. Sie wenden sich an ein als präsent vorgestelltes Publikum mit seinen irdischen Umständen und Problemen.“

Diese Parallelisierung stellt die Christen positiv gewendet in die Nachfolge Christi und erlaubt ihnen, nach innen hin ihre Gruppenidentität zu festigen. „To go outside the camp is to determine group identity at the margins and create a ‘usable social identity’ within the vast mass of first-century cultures. It does not therefore bespeak a rejection of Judaism; instead, by using Abraham, a paradigmatic ‘outsider’ figure, the letter (and especially ch. 13) nurtures the rhetoric of an ‘alien’ or fringe identity.“¹⁷⁴³

Hinausgehen aus dem Lager, just an jenen Ort der Kreuzigung vor dem Stadttor (ob nun realiter oder nur symbolisch), schafft für die Angesprochenen fern ihrer bisherigen sozialen Einbettung einen positiv besetzten „Gegenort“,¹⁷⁴⁴ der – oberflächlich betrachtet zwar machtlos, für die Binnenperspektive jener, die zu dieser *Ekklesia* dazugehören (vgl. Hebr 12,18ff), dennoch die einzig real existierende Macht im Himmel wie auf Erden – in Widerspruch und Konkurrenz zu den weltlich-paganen Zentren der (politischen) Macht zu stehen kommen muss.¹⁷⁴⁵ Anders als bei Philo von Alexandrien, der Ex 33,7-11 in nicht weniger als sechs Stellen bemüht,¹⁷⁴⁶ meint der Hebr dieses *Hinausgehen aus dem Lager* durchaus konkret;¹⁷⁴⁷ der anschließende Vers Hebr 13,14 insistiert darauf, dass die Gemeinde in dieser Welt *keine bleibende Stadt habe, sondern die kommende Polis begehre*: οὐ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν [πόλιν] ἐπιζητοῦμεν. Kunstvoll entspricht hier dem *nicht-Haben* einer Stadt *das Verlangen* nach ihr und dem *nicht-Bleiben* der bisherigen Behausung *das versprochene Kommen* der endgültigen Stadt. In ἐπιζητέω schwingt – wie wir gesehen haben – beides mit: das Vermissen wie das Begehren,¹⁷⁴⁸ in der Verbindung mit der Präposition ἐπί auch das Unterwegssein auf ein Ziel hin, nach dem man sich sehnt.¹⁷⁴⁹

Wenngleich auch die Stadt, in der man als Randgruppe lebt und deren Anfeindungen man ausgesetzt ist, eine unvermeidbare Realität sein mag, so hat sie am Ende gewiss nicht das letzte Wort. Wie alle Schöpfung wird sie vergehen, um durch etwas Neues und Bleibendes, etwas Himmlisches ersetzt zu werden. Keine der Städte des Erdkreises ist unser finales Zuhause; weder damals noch heute.¹⁷⁵⁰ „In diesem Sinne bilden die Christen das wandernde Gottesvolk, das auf ihrem Wege Jesu Schmach trägt und betend, Gutes tuend und miteinander teilend der zukünftigen,

¹⁷⁴³ Allen D. M., Hebrews 200f. Ebenso Dunning B. H., Aliens and Sojourners 59: „calling its audience actively to take on an alien status or ‘foreign’ identity by going to Jesus outside the camp (...)“

¹⁷⁴⁴ Vgl. Gelardini G., Deciphering 301ff.

¹⁷⁴⁵ Dazu Gelardini G., Deciphering 301, die Aufforderung in Hebr 13,13 „(...) repräsentiert und stellt Zentren der Macht und machtlose Peripherien her, welche wiederum Gegen-Mächte und (...) Gegen-Orte oder -Räume begünstigt.“

¹⁷⁴⁶ Mit Gelardini G., Philo 170: „Philo mentions such a going out of the camp in no fewer than six passages – in *Allegorical Interpretation* 2.54-56 and 3.46-48, *That the Worse Attacks the Better* 160, *On Giants* 54, as well as *On Drunkenness* 100 and 124 – and when he does so, he always refers to the same biblical text, namely, Exodus 33:7-11.“ Dazu Dunning B. H., Aliens and Sojourners 43, über Abraham als Fremden: „This proclamation functions for Philo as a site from which to expound dualistically on the value of the soul over the body, through the valorization of sojourner status. He pursues this project in *De confusione linguarum* (...)“

¹⁷⁴⁷ Gegen Dunning B., Intersection 192, der Hebr 13,13 als eine Allegorie für „aus der Welt sein“ deutet; etwa als Vorzug der Seele über den Körper oder als ein Ruf, das Judentum hinter sich zu lassen. Ähnlich ders., Aliens and Sojourners 56.

¹⁷⁴⁸ Vgl. Mt 6,32; 12,39; 16,4; Mk 8,12; Lk 11,29; 12,30; Apg 12,19; 13,7; 19,39; Röm 11,7; Phil 4,17. Der Hebr erinnert an dieser Stelle an die Aussage des Paulus in Röm 11,7: *Was Israel beehrte, erlangte es nicht; die Auslese (ἡ ἐκλογή) aber erlangte es*.

¹⁷⁴⁹ Siehe dazu Backhaus K., Scheideweg 202; er versteht die Aussage hier „als Appell zur Wanderung zum himmlischen Ziel und daher als notwendige Konsequenz des προσέρχεσθαι zu Gott. (...) Die irdische Sphäre jedenfalls ist für 13,14 keine bleibende Heimat, sondern vergänglicher Weg zu dem himmlisch-ewigen Ziel. Wie die Väter Israels sind die Christen ξένοι καὶ παρεπίδημοι ἐπὶ τῆς γῆς auf der Suche nach ihrer ewigen Heimat (vgl. 11,37f).“ Ebd.: „Philo, dem ‘Jewish brother’ [zit. Damit Dunn J.D.G., Partings 212] des Hebr, sind ähnliche Gedanken wichtig (in Anlehnung an Ex 33,7; all. 2,53-56; 3,46; gig. 54; det. 160; ebr. 100). (...) Auch hier [dem Motiv der Suche nach einer ewigen Heimat] hätte Philo zugestimmt (vgl. Cher. 120f; conf. 77-82; her. 82).“

¹⁷⁵⁰ Mit Gelardini G., Deciphering 300, die Rede von keiner bleibenden Stadt: „ist implizit eine Absage daran, dass es in der Gegenwart eine bleibende Polis gäbe.“

ewigen Heimat entgegenzieht (vgl. Hebr 13,14-16). Das aber ist ebenso das Skandalon (1 Kor 1,18) wie der Grund und Inhalt des christlichen Glaubens, dass Gott sich in Jesus als Mensch um der Menschen willen in den Tod gegeben hat.¹⁷⁵¹

Zwei einander widersprechende Lebensentwürfe und Weltdeutungen standen im Wettstreit miteinander, der durch einen *Exodus* in eine imaginäre Gegenwelt gelöst werden konnte,¹⁷⁵² in der der Verweis auf eine himmlische Vaterstadt, die die eigene bewohnte irdische Gegebenheit an Wert und Heilsgewissheit unendlich überragt, den Grundton einer Existenz formuliert, die zwar in der Welt lebt, aber nicht von dieser Welt ist.¹⁷⁵³ Im Verhör vor Pilatus finden wir die programmatischen Worte im Munde Jesu selbst: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου (Joh 18,36); auch wenn Pilatus durchaus geneigt war, Jesus freizulassen, war es eben dieser politische Anspruch, der ihn letztlich ans Kreuz brachte: οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mt 27,37).¹⁷⁵⁴

Die Wolke der Zeugen

Hebr 12,1 subsumierte die Reihe der biblischen Gerechten unter der Überschrift einer „Wolke der Zeugen“; νέφος μαρτύρων suggeriert Verbindlichkeit und juristische Relevanz. Auf diese Gruppe verweisend ruft uns der Vf. in den Versen Hebr 12,4ff die weisheitliche Sentenz aus Spr 3,11f in Erinnerung, um zu erläutern, wie auch wir zu diesen Gerechten nach dem Vorbild Jesu, dem *Anführer und Vollender des Glaubens* (vgl. Hebr 12,2), hinzugezählt werden können.¹⁷⁵⁵ Schließlich sollten die Alvorderen nicht ohne uns *vollendet* werden.¹⁷⁵⁶ Dieser Fülle an Zeugen stellte der Vf. in

¹⁷⁵¹ Kaiser O., *Messias* 103. In Offb 18,4 vernehmen wir den expliziten Auftrag einer Stimme vom Himmel her: *Verlass die Stadt, mein Volk* (ἐξέλθατε ὁ λαός μου ἐξ αὐτῆς), *damit du nicht mitschuldig wirst an ihren Sünden und von ihren Plagen getroffen wirst*. Für Loader W. R. G., *John and Hebrews* 357 Anm. 72, ist die eine Aufforderung zum Auszug einem urbanen Mehrheitsmilieu.

¹⁷⁵² Backhaus K., *Angels* 157, spricht von „competing realities“ und ebd. 158 von „an inward counter-world“. Ebenso Feldmeier R., *Christen als Fremde* 117: „Die Christen stellten sich so als eine immer größer werdende Gruppe außerhalb des antiken Gesellschaftslebens und seiner Sozialstruktur; sie rebellierten gegen den Nomos, das religiöse Prinzip der gesellschaftlichen Einheit, und bildeten eine Gruppe mit einem ganz eigenen, konkurrierenden Bezugssystem.“ Ebd. 141: Die neuen Christengemeinden wären „de facto die Etablierung eines Gegenentwurfes zur bestehenden Gesellschaft.“

¹⁷⁵³ Vgl. Joh 8,23; 12,31; 17,14-18; Phil 3,20; 1 Petr 1,17; 2,11; Röm 6,4; 12,2; Kol 2,20; Eph 2,6; Jak 4,4. Vgl. Leppin H., *frühe Christen* 356: „Ihr Glauben verwies die Christen auf eine Existenz jenseits der Polis, ja jenseits des Reiches insgesamt, das genauso politische und religiöse Strukturen verband wie die Städte, sichtbar im Kaiserkult. Die aus der Sicht der Christen allein religiös begründete Haltung gegenüber den öffentlichen Kulte hatte Wirkungen, die über die Sphäre des Religiösen hinausgingen. Da Religion eben keine Privatangelegenheit, sondern gemeinschaftsbezogen war, muss vielen Zeitgenossen die religiös begründete Rückzugsentscheidung der Christen wie eine radikale und gefährliche Abwendung von der Gemeinschaft vorgekommen sein.“

¹⁷⁵⁴ So mit Theißen G., / Merz A., *Lehrbuch* 469: „Eine erst nachösterliche Übertragung des Messiasititels auf Jesus ist historisch unwahrscheinlich: Kreuz und Auferstehung waren jetzt zu den wichtigsten Ereignissen geworden, die alles andere in ein neues Licht setzten.“

¹⁷⁵⁵ Vgl. Dazu Casey M., *Jewish Prophet* 91: „In this case, therefore, the shameful death of the righteous were coped with by positive thought about the function of their death in God's plan, and by unverifiable belief in their immediate survival in heaven. (...) All this forms a closer parallel to the interpretation of the death of Jesus than could be provided by most of the traditional figures of Israel's history.“

¹⁷⁵⁶ Vgl. Hebr 11,40 τελειωθῶσιν mit Hebr 12,23 πνεύματα δικαίων τετελειωμένων. Hebr 11,36 gibt uns nicht nur Einblick in das Schicksal der Glaubenshelden, sondern auch in jenes der aktuellen Gemeinde; sie muss sich schließlich in dieser Wolke der Zeugen wiederfinden können, woraus sonst sollte sie heute ihre Motivation ziehen? Während das Substantiv πείρα in Hebr 11,29 im Deutschen zumeist mit *Versuch* wiedergegeben wird, geht es in den meisten Übersetzungen von Hebr 11,36 völlig unter (ἕτεροι δὲ ἐμπαιγμῶν καὶ μαστίγων πείραν ἔλαβον), obwohl es beide Male mit demselben Verbum ergänzt wird: Die Ägypter unternahmen die gleiche Erprobung, das Meer zu durchqueren und ertranken dabei (vgl. Hebr 11,29); andere wiederum unternahmen die Erprobung der Verspottung und der Geißeln, ja der Fesseln und des Gefängnisses. An erster Stelle kommt hier (wiederum ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament) ἐμπαιγμός zu stehen (das Verbum ἐμπαίζω finden wir allerdings in den Passionsberichten bei Mt 27.29.31.41; Mk 10,34; 15,20.31; Lk 18,32; 22,63; 23,11.36); die einzelnen Glieder dieser Aufzählung bauen aufeinander auf: Zuerst kommt der Spott der Umwelt, hernach die Hiebe. Wenn man sich dann immer noch gegen den herrschenden *mainstream* sträubt, Fesseln und Gefängnis.

Hebr 11,1 seine Definition des Glaubens voran, sinngemäß lautet sie paraphrasiert: Aus dem seine Hoffnung zu ziehen, was unseren Augen noch verborgen sein mag, aber deshalb nicht weniger real sein muss; im Gegenteil sogar höherwertiger sein kann als das mit physischen Händen zu Greifende. In Hebr 11,27 etwa sehen wir Mose mit dem gesamten Volk aus Ägypten fortziehen, in der Zuversicht auf den noch Unsichtbaren und dessen Reichtümer, die den Tand des Pharaonenlandes übertreffen.¹⁷⁵⁷

Die Rettung dieser Heilswilligen (vgl. Hebr 1,14) beginnt für unseren Vf. nicht erst in der Sendung des Sohnes, sondern bereits im Sprechen Gottes durch die Propheten zu den Vätern (vgl. Hebr 1,1); in diesem Sinne versteht sich die *altehrwürdige Rettung* in Hebr 2,3 auch auf diesen göttlichen Anfang vor Urzeiten bezogen und nicht erst auf neutestamentliche Zeugen (von denen übrigens auch kein einziger genannt wird in Hebr 11) des Wirkens Jesu. Per se ist die überlieferte Tradition nicht schon aufgrund ihres Alters „besser“; κρείττων macht unser christliches Bekenntnis erst dessen Teilhabe an der himmlischen Welt (vgl. Hebr 1,4; 6,9; 7,7.22; 8,6; 9,23; 10,34; 11,16.36.40; 12,24).¹⁷⁵⁸ „Es geht demnach nicht um eine Polemik gegen den alttestamentlichen-jüdischen Kult, sondern um den Kontrast im Vergleich zum himmlischen Kult.“¹⁷⁵⁹

Auch wenn die Verkündigung der Christen der Mehrheit ihrer Zeitgenossen so unfassbar „neu“ erschienen sein mag, dass man sie allerorten nur für *Torheit* halten konnte (vgl. 1 Kor 1,18:21.23; 2,14; 3,19), so trat sie dennoch mit dem Anspruch in die Welt, ihren Zeitgenossen die ureigenste und ursprüngliche Intention Gottes mit seinen Menschen zu enthüllen. Niemand forciert eine neue Religion, der der Makel anhaftet, „neu“ zu sein; was keinen belegbaren Anhalt im göttlichen Heilswillen hat, der in den überkommenen Schriften verifizierbar vorliegt, der setzt sich mit seiner Botschaft öffentlich schnell dem Verdacht aus, sie selbst ersonnen zu haben und nicht einer Offenbarung zu verdanken.¹⁷⁶⁰ „Antike Beharrlichkeit bewährte sich an den Wechselfällen der Geschichte und ist doch mehr als bloße Theorie.“¹⁷⁶¹ Für unseren Vf. bedeutet das, dass er bei aller Veränderung, die seine Theologie mit sich bringt, im Herzen loyaler und überzeugter Traditionalist im Blick auf das Wort Gottes sein kann.¹⁷⁶² Damit einher geht die Überzeugung, dass die Erlösung am Ende den Anfang zu seiner Vollendung bringt: „salvation is a restoration“.¹⁷⁶³

Der Hebr legt allergrößten Wert darauf, seine Theologie, seine Rede über den Christus Jesus als dem Messias Gottes, in der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk fest zu verankern; wobei sich das „Volk“ nun nicht mehr über dessen biologische Herkunft von Abraham definiert, sondern

¹⁷⁵⁷ Die Wolke der Zeugen in Hebr 11 exemplifiziert diese die Zeiten transzendierende Einheit im, vor allem aber am Vorbild Abrahams bemessen, dessen a) Gottvertrauen in der Prüfung Gen 22 auch vor der bereitwilligen Hingabe des eigenen Sohnes nicht halt machte und der sich b) als Fremder und Beisasse in dieser Welt verstand (vgl. Hebr 11,9); voll der Zuversicht auf jene Heimat, die im neuerlichen Heute des Rufes Gottes Wirklichkeit wurde (vgl. Hebr 3,15ff; 4,10ff).

¹⁷⁵⁸ Siehe dazu Pilhofer P., PRESBYTERON 24: „geht meine These nun dahin, daß in der Antike im allgemeinen und insbesondere dann auch in hellenistischer und römischer Zeit lediglich die Argumentation (b) [„Altes bewahren, weil es alt ist“] erfolgversprechend ist, weil nur sie dem πρεσβύτερον κρείττον entspricht.“

¹⁷⁵⁹ Bormann L., Theologie 369.

¹⁷⁶⁰ Fener Wallraff M., Christus Verus Sol 13: „Kein religiöser Kult der Antike, sei er auch noch so neu, hat sich je als neu ausgegeben. Selbst das junge Christentum, das mit Jesus von Nazaret einen Religionsstifter hatte, an dessen geringer historischer Distanz nicht zu rütteln war, gab sich alle Mühe, einen »Altersbeweis« zu erbringen. Gleichwohl läßt sich zeigen, daß sich damit der Sache nach ein ausgeprägtes Neuheitsbewußtsein verbinden konnte.“ Am einfachsten stellt man das neue Bekenntnis als eine Reinigung von Ver(w)irrungen vor, als eine Rückkehr an den reinen Ursprung, zu einem eigentlich gemeinten Sinn, der von Anfang her vorhanden, doch verhüllt, nun enthüllt, offenbar geworden ist. Der Islam macht es Jahrhunderte später wenig anders.

¹⁷⁶¹ Gunneweg A. H. J., Leviten und Priester 60.

¹⁷⁶² Dazu Momigliano A., Tradition 35: „Ein interessanter Zug dieser Historiographie der Veränderung besteht darin, daß sie es dem Historiker freistellt, im Herzen Traditionalist zu sein.“

¹⁷⁶³ So Meeks W. A., The First Urban Christians 188; ebenso ders., The Prophet-King 175. Siehe dazu ferner Erlemann K., Antiochia 122, der für Apg 7 ebenso für die Begründung des *Neuen* mit einem *Altersbeweis* rechnet.

dadurch, dass man seinem herausragenden Glaubenszeugnis nachahmend folgt und darin auch Anteil an jenen Verheißungen empfängt, die ihm einst zu seiner Zeit durch Gott selbst eidlich zugesichert worden waren: ein gelobtes Land und zahllose Nachkommenschaft (vgl. Hebr 6,17).¹⁷⁶⁴

Im Rückgriff auf Abraham und die an ihn ergangenen biblischen Verheißungen „entschränkt“ die frühe Kirche Israel auf die Heidenvölker hin; sich selbst aber bettet sie gleichzeitig fest in die verbürgte Heilsgeschichte Israels ein – das ist die wesentliche Funktion von Hebr 11¹⁷⁶⁵ – und erhebt dergestalt die heiligen Schriften unumkehrbar zu einem fixen Bestandteil ihres eigenen Kanons.¹⁷⁶⁶ Eine solch im Willen Gottes konstituierte Gemeinde muss sich – auch wenn sie sich als gesellschaftlich und politisch marginalisiert erfährt – ihrer Herkunft und Abstammung gerade nicht schämen. Sie weiß sich im Gegenteil allen anderen Gesellschaftsentwürfen und auch deren Kultformen überlegen. Deshalb heißt es in Hebr 11,38: *Sie, deren die Welt nicht wert war, irrten umher in Wüsten und Gebirgen, in den Höhlen und Schluchten des Landes.*¹⁷⁶⁷ Der Vergleichspunkt liegt hier nicht in den wüsten Gegenden ihrer physischen Existenz, sondern in ihrem Selbstwert, den sie sich angesichts der äußeren widrigen Umstände zuschreiben dürfen.¹⁷⁶⁸

In Wahrheit ist es Gott selbst, der ihnen als seinen Kindern diese Würde in und gegenüber der Welt verleiht. Sie gleicht der Herrlichkeit des ersten Menschen Adam, die der zweite Adam von Neuem einem neuen Menschengeschlecht in einer neuen Oikoumene, in einer neuen Heilszeit vermittelt.¹⁷⁶⁹ Unser Vf. umschreibt diese Herrlichkeit als *Heiligung* (vgl. Hebr 2,11; 9,13; 10,10.14.29; 12,14; 13,12) und nennt seine Gefährten entsprechend *heilige Brüder*.¹⁷⁷⁰ Die Trennlinie zwischen der Gemeinde und ihrer Umwelt scheidet hier keineswegs einfach Juden von Christen, sondern Glaubende von Nichtglaubenden; zu denen, die *draußen* sind, zählen Juden wie Heiden gleichermaßen, denen Christus fremd bleibt, weil sie Heute (wie damals) nicht auf die Stimme

¹⁷⁶⁴ Vgl. Dunning B. H., Aliens and Sojourners 3: „The paradigmatic figure of Abraham is repeatedly characterized as an alien and stranger (see in particular Gen 23.4), and the motif appears multiple times throughout both the Hebrew Bible and its later Greek translation.“ Feldmeier R., Christen als Fremde 42: „Der Verweis auf das Fremdsein der Väter begegnet in ganz verschiedenen Schriften. Dahinter steckt wohl auch historische Erinnerung – der Anlaß zu solcher Erinnerung aber ist in den geschichtlichen Erfahrungen Israels zu suchen. (2) Da ist zuerst die Erinnerung an *Israels Fremdlingsschaft in Ägypten* zu nennen.“ Feldmeier verweist hier auf 1 Chr 29,15; Ps 39,13; 105,12; Dtn 26,5. Demnach gehört auch der Motivkomplex des Exodus und der Landnahme sowie des Bundesschlusses in diese Thematik; vgl. Gen 17,8; 28,4; Ex 6,4. Gar so klein kann die Christenschar zur Zeit des Hebr demnach nicht mehr sein; sie hat jedenfalls bereits die ethnischen Grenzen Israels hinter sich gelassen.

¹⁷⁶⁵ Für Backhaus K., Angels 155, gelten die Heroen in Hebr 11 als „*exempla of stabilitas fidei*“. Siehe dazu Dunning B., Intersection 184: Für ihn hat Hebr 11 die Aufgabe, „the members of the community in a significant genealogical history“ zu begründen.

¹⁷⁶⁶ Ferner Meeks W. A., The First Urban Christians 167: zum „messianic age“ gehöre ein „becoming part of Israel“.

¹⁷⁶⁷ Vgl. Dunning B. H., Aliens and Sojourners 46: „(...) Hebrews develops an extensive scriptural lineage of ‘strangers and sojourners’ on which its narrative of salvation history turns. Not only are Abraham, Isaac, and Jacob (as well as other great heroes of the faith) to be understood in terms of their alien status, but so is Jesus – and, by extension, the text calls its readers to understand themselves as marginal aliens through joining Jesus ‘outside the camp.’“

¹⁷⁶⁸ Siehe Uebele W., Sündenfall 51: Diese „Gestalten dienen dabei zunächst einfach als Argumentationshilfe, aber das Glaubenskapitel Hebr 11 zeigt darüber hinaus, daß Abel, Henoch und Noach nicht nur als vorbildhafte Beispiele angeführt werden: sie stellen die urzeitlichen Anfangsglieder einer sich ununterbrochen fortsetzenden Geschichte des Glaubens dar, deren Linie sich durch die gesamte alttestamentliche Gottesgeschichte bis hin zum neutestamentlichen Heilsgeschehen erstreckt (vgl. Hebr 11,39-12,3: Jesus als Anführer und Vollender des Glaubens). Dabei wird der innere Zusammenhang mit der biblisch-jüdischen Tradition nachdrücklich hervorgehoben.“

¹⁷⁶⁹ Siehe dazu 1 Kor 15,35-58 zur Frage nach dem „Auferstehungsleib“.

¹⁷⁷⁰ Siehe Feldmeier R., Christen als Fremde 151, *Heiligkeit* bedeute grundsätzliches Anderssein im Vergleich zu seinen Mitbürgern. Siehe dazu Hebr 13,7, das den lobenswerten Lebenswandel der Altvorden hervorhebt, dem es nachzueifern gilt; vgl. Gal 1,13; Eph 4,22; 1 Tim 4,12; Jak 3,13; 1 Petr 1,15.18.; 2,12; 3,1.16; 2 Petr 2,7; 3.11. Vgl. Barrett C. K., Eschatology 388: „For him, what lies between heaven and earth, God and man, is not the difference between the phenomena of sense-perception and pure being, but the difference between holiness and sin.“ Hierin erkennt Barrett einen grundlegenden Unterschied zwischen Philo auf der einen und Hebr / Barn auf der anderen Seite.

Gottes hören. Umgekehrt freilich sind es in der Wahrnehmung ihrer Umwelt die Christen selbst, die sich als Fremde mit ihrem Verhalten von der Mehrheitsgesellschaft distanzieren.¹⁷⁷¹

„It is generally recognized that an expectation of the restoration of Israel was widespread in late Second Temple Judaism, including such elements as: Israel's return to God in repentance, the liberation of Israel from pagan rule and the overthrow of Israel's enemies, Israel's re-possession of the land of Israel, the return of the diaspora to the land of Israel, the rebuilding of Jerusalem and the Temple in splendour, the conversion of the nations to the worship of the God of Israel and their pilgrimage to the temple in Jerusalem, the reconstitution of Israel as an independent theocracy under the rule of a legitimate king of the line of David and a legitimate high priest of the line of Zadok, the supremacy of Israel in the world. The sources of these hopes were, of course, the scriptural prophecies, with special importance given to the concluding chapters of the Torah (Deut 30-33) and the later chapters of Isaiah (40-66). There was also special attention given to the models provided by the Exodus and the conquest of the land, as prototypes for a new exodus from oppression and a new conquest of the land from its pagan rulers and occupiers, as well as to the empire of David and Solomon as a model of Israel as an independent theocracy dominant over Israel's Gentile neighbours, but these historical prototypes were usually read through the lens of the prophecies which already worked with these models for the future. The presupposition for such hopes was, of course, that Israel's current condition, as a result of the nation's past sins, was far from that which God intended and promised for his people.“¹⁷⁷²

Es fällt auf, wie akribisch beinahe unser Vf. all diese biblischen Motive für seinen Text aufgreift. Er besteht für seine Gemeinde auf ihrer Herkunft aus dem Judentum, auf das solide Fundament der heiligen Schriften, sie reklamiert das Zeugnis der Väter für sich¹⁷⁷³ und behauptet nichts weniger als das von Jeremia verheißene Volk eines Neuen Bundes zu sein, als Erfüllung einer genuin jüdischen Hoffnung, zu deren Zukunftsperspektiven auf die umgebenden Völker es seit unvordenklichen Zeiten gehörte, von einer Völkerwallfahrt auf den Zion zu sprechen (Jes 2,2-4; Mi 4,1-14). Sie bleibt vollends der biblischen Terminologie und Gottes Verheißungen im Ersten Bund verpflichtet, unterwirft sie allerdings einer fundamentalen Relecture, die keinen Bruch bedeutet, sondern davon überzeugt ist, der ureigensten Intention Gottes von den ersten Schöpfungstagen an glaubwürdig auf der Spur zu sein.¹⁷⁷⁴

Selbst wenn sich die Hebr-Gemeinde – und mit ihr viele andere Ortskirchen – als gesellschaftliche Minderheit *in der Fremde* erfährt, versteht sie ihre Erwählung zu Gottes Volk als ihre Berufung, dem Augenschein zum Trotz einer gesellschaftlichen Elite anzugehören. *Fremdsein* bildet für Gläubige immer die „Kehrseite der Erwählung“.¹⁷⁷⁵

¹⁷⁷¹ Für Backhaus K., Scheideweg 207, ist der Hebr ein „Repräsentant des *parting of the ways* zwischen Judentum und Christentum“. Ebd. 208: „Nicht mehr in der jüdischen und noch nicht in einer stabilen kirchlichen Gruppenüberlieferung behaust, bedürfen die Adressaten der theologischen Selbstvergewisserung auf der Basis der Heiligen Schrift nach der Maßgabe des Christus-Kerygmas. So sucht der Verfasser der existentiellen Verunsicherung seiner Gemeinde durch ein schriftgebundenes Angebot christlicher Selbstdefinition entgegenzusteuern.“ Meeks W. A., In Search 132: „The path of separation was not single or uniform.“

¹⁷⁷² Bauckham R., Jewish World 326. Siehe dazu Kraus W., Jerusalem 81: „Die Öffnung des Gottesvolkes erfolgt dabei jedoch nicht aufgrund einer Mißachtung der religiösen Überlieferungen Israels, sondern auf dem Hintergrund einer schon atl. belegten Vorstellung, nämlich dem endzeitlichen Hinzukommen der Heiden zu denen, die den Gott Israels verehren, damit die Herrschaft Gottes sich über die ganze Welt ausbreite.“ Alttestamentliche Stellen für „Entschränkung Israels“; siehe Gen 12,1-3LXX, Sach 2,14f; Jes 19,16-25; 25,6-8; 45,20-25; Jes 56,4-8; 66,18-24; Ps 47,10; Am 9,11fLXX.

¹⁷⁷³ Siehe dazu Dunning B., Intersection 184, mit Verweis auf Hebr 1,1.2a: „[die Gemeinde] will claim this sacred history as their own.“

¹⁷⁷⁴ Siehe dazu Loader W. R. G., John and Hebrews 335 über den Hebr: „we are dealing with a community or communities where dealing with one's past matters for maintaining one's continuing sense of identity and that past is related to Jewish community.“

¹⁷⁷⁵ So mit Feldmeier R., Christen als Fremde 176. Ebd. 178: „Das Fremdsein wird nicht aus dem Widerspruch zur Gesellschaft, sondern aus der Entsprechung zu Gott und der Zugehörigkeit zu seinem Volk begriffen.“ (*Kursiv*)

Die neue Diatheke: Ein Hohepriester als *Ethnarch* seines Volkes

Obschon vielerorten der christologische Titel *Hohepriester* für Jesus von Nazaret gerade mit dem *Brief an die Hebräer* in Verbindung gebracht wird, der ihn offensichtlich als seine theologische Errungenschaft in den Diskurs der Kirche einführte, dessen Hauptaussage ist diese Anwendung von Ps 109,4LXX jedenfalls nicht.

Das sagt uns der Vf. selbst in Hebr 8,1 und Hebr 8,6: Die einleitende Wendung κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις zielt nur vordergründig auf den *Hohepriester*; die Forsetzung hält zum einen ausdrücklich fest, dass Jesus nach irdischen Maßstäben nicht Priester wäre (vgl. Hebr 8,4), und zum anderen, dass Jesus eben deshalb doch Priester genannt werden kann, weil er eines *besseren Bundes Mittler* (μεσίτης; vgl. Hebr 8,6; 9,15; 12,24) ist, der auf besseren Verheißungen gegründet ist (vgl. Hebr 8,6). Darauf folgt in extenso das Zitat von Jer 31,31-34 in Hebr 8,8-12; die Ankündigung des Neuen Bundes, die ihre Wurzeln schon im Versagen der Exodusgeneration hatte und so unter diesem Vorzeichen auch Ps 95,7-11 in Hebr 3 und 4 miteinbegreift.

Der primäre Fokus unseres Vf.s ist auf die Etablierung dieser Neuen Diatheke am Ende der Zeiten, in den Tagen seiner Gemeinde, gerichtet; die Rede vom Hohepriester Jesu ist dem beigeordnet, ja sogar untergeordnet.¹⁷⁷⁶ Ihre Funktion ist es, die Änderung des bislang geltenden Gesetzes zu illustrieren, die ἐξ ἀνάγκης (vgl. Hebr 7,12) mit einer neuen Diatheke einhergehen muss, wenn die bisherigen Priester durch einen Priester neuer Ordnung abgelöst werden.

Für unseren Vf. besteht kein Zweifel, dass beide Stiftungen Gottes einer gesetzlichen Grundlage im Sinne einer Verfassung für ein Volkswesen bedürfen. Das Verbum νομοθετέω setzt er bewusst sowohl im Kontext der alttestamentlich-priesterlichen Bestimmungen in Hebr 7,11 (ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῇ [dem levitischen Priestertum] νευομοθέτητο) als auch bei der Ankündigung des in unseren Tagen errichteten Neuen Bundes in Hebr 8,6 (ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νευομοθέτηται).¹⁷⁷⁷ Nur unser Vf. verwendet dieses Verbum νομοθετέω im Kontext des Neuen Testaments; ein Fingerzeig, wie wichtig ihm eine juristische Absicherung sowohl seiner Ausführungen als auch des Neuen Bundes für das Volk Gottes ist. Nach unserem Empfinden mag es seltsam anmuten, dass *Verheißungen dekretiert* werden; für den Hebr erklärt sich dies durch Gottes Selbstverpflichtung in seinem Sprechen respektive Schwören.

im Original.) Ebd. 99 finden wir einen Vergleich zu Philo und Qumran: „Zu berücksichtigen ist endlich noch ein dritter Aspekt, der im AT höchstens am Rande begegnet: die Fremde als elitäre und gesellschaftskritische Kategorie. Beides findet sich, wenn auch in jeweils ganz anderer Ausprägung, sowohl bei Philo wie in Qumran. Bei Philo ist schon durch die Identifizierung des Fremden (=Juden) mit dem Weisen ein deutlich elitäres Moment vorhanden. Zugleich grenzt Philo, wie gesehen, nicht nur den Weisen allgemein vom Toren ab, sondern er benennt sehr konkret und polemisch Ägypten (und das heißt die Gesellschaft des hellenistisch-römischen Ägyptens und deren Normen) als den Antitypus zur Lebensweise des Weisen, jenes Ägypten, das nicht nur feindlich war, sondern vor allem auch als ständige Versuchung zur Assimilation die jüdische Identität bedrohte. Ebenso deutlich ist dieser Zusammenhang in Qumran: Hier verbindet sich das Bewußtsein exklusiver Erwählung und ein entsprechender abgesonderter und besonderer Lebenswandel mit einer radikalen Kritik an der gesamten (auch der jüdischen) Gesellschaft Palästinas, ihren Maßstäben und ihrer Lebensweise, von der sich die Essener schärfstens abgrenzten. Nun ist die Identitätssicherung durch Absonderung auch sonst im AT und im Judentum ein wesentliches (wenngleich nicht zu allen Zeiten in gleichem Maße bestimmendes) Moment. In den meisten alttestamentlichen und frühjüdischen Schriften wird dies jedoch, (...), vor allem mit dem Bundesgedanken und der Erwählung und Heiligkeit des Volkes begründet. Dagegen findet sich die Aufnahme der Kategorie der Fremde in diesem Zusammenhang nur in Qumran und bei Philo – wohl nicht zufällig beides Gruppen bzw Exponenten von Gruppen, die sich – wie die Gemeinden des 1 Petr – ihre Identität als Minderheit durch Abgrenzung innerhalb der eigenen Gesellschaft sichern mußten und in diesem Zusammenhang ihr Fremdsein elitär und gesellschaftskritisch deuteten.“

¹⁷⁷⁶ So mit Gelardini G., Deciphering 3: „with covenant-renewal and not the high priest at its center“.

¹⁷⁷⁷ Vgl. Ebner M. / Schreiber St., Einleitung 487: „Der Hebr versteht seine Darstellung der priesterlichen Christologie als Darlegung von Gottesrecht (in Kap. 7 u. ö.) unter Auseinandersetzung mit dem aaronitischen Priesterrecht.“ Wiederum bleibt die Einheitsübersetzung hinter ihren Möglichkeiten zurück; sie übersetzt an dieser Stelle: „Mittler eines besseren Bundes ist, der auf bessere Verheißungen gegründet ist.“ Der spezifische Rechtscharakter einer gesetzgebenden Mittler-Gewalt geht vollends verloren.

An zentraler Stelle – in Hebr 12,24 – kommt der Text auf diese Erkenntnis zurück: Hier wird Jesus gerade nicht als *Hohepriester* in den Blick genommen, sondern als *Mittler* des Neuen Bundes, dessen *Blut der Besprengung* (vgl. Hebr 12,24) lauter ruft als das Blut Abels. Das Verbum ῥαντίζω finden wir in Hebr 9,13.19.21 und 10,22; an all diesen Stellen wird das (noch unreine) Volk mit dem *Blut des Bundes* zur Reinigung besprengt. Durch diesen Akt werden Mensch und Heiligtum und Tempelgerät für den Dienst vor Gott befähigt;¹⁷⁷⁸ Hebr 10,22 betont nachdrücklich, dass erst der so Gereinigte Gott nahen darf.¹⁷⁷⁹ Nur bei einem Bundesschluss kommt es zu einer Besprengung des Volkes;¹⁷⁸⁰ zur Reinigung der Sünden wird demgegenüber das Blut des Opfertieres auf den Altar appliziert.

Für unseren Vf. hat die *Ekklesiologie* – als Rede von einer neuen Welt und eines neuen Volkes Gottes nach der alten biblischen Verheißung – Vorrang vor der *Christologie*; das bezeugt uns bereits Ps 21,23LXX in Hebr 2,12: Der Sohn trat in die Welt, um in der Mitte der Ekklesia den Namen Gottes zu verkünden; er eröffnete damit das Ende der Tage, das im finalen Gericht Jahwes seinen Höhepunkt finden wird (vgl. Hebr 10,25).¹⁷⁸¹

Auf eine himmlische Ekklesia zielt auch das vertrauensvolle Wandeln seiner Glaubensgeschwister in deren Prüfungen (vgl. Hebr 12,18ff), das zu ihrer Heiligung führen soll.¹⁷⁸² Das alles motivierende Interesse unseres Autors ist es, „a new collective identity for his group around the concept of a new covenant“¹⁷⁸³ zu etablieren. Sie weiß sich ihrer Heimat in himmlischen Sphären jetzt schon so sicher, dass sie selbstbewusst auf ihre Teilnahme am jüdischen wie auch an paganen Kulte verzichten kann;¹⁷⁸⁴ sie bedarf auch *keines irdischen Kultes zur Sühnung von Sünden* mehr, sondern vielmehr der kraftvollen, eidlich verbürgten Zusicherung schon gewirkter Reinigung im Blut Jesu vom Himmel her (vgl. Hebr 12,24).¹⁷⁸⁵

In Hebr 1-2 werden dem Sohn zuhauf königliche Metaphern und priesterliche Motive zugeschrieben, von allem Anfang in Hebr 1,3 bis hin zu Hebr 2,17; die Vermutung liegt nahe, dass unser Vf. dabei bereits an Melchisedek dachte, jenen Priesterkönig, dessen Taxis als alttestamentliche Präfiguration die Änderung des Gesetzes hin zur neuen Diatheke legitimierte.

¹⁷⁷⁸ Vgl. Yerkes R. K., Sacrifice 137: „The meaning of this ceremony was apparently the cleansing of the people from taboo that they might be dedicated to Yahweh and to the keeping of his commandments.“

¹⁷⁷⁹ Mit Yerkes R. K., Sacrifice 50.134: Die Reinigung geht dem Gott dargebrachten Opfer stets voraus; denn Sünde hält den Sünder von Gott fern. Erst in gereinigtem Zustand kann der Mensch Gott nahen.

¹⁷⁸⁰ Siehe dazu Yerkes R. K., Sacrifice 48: „The familiar phrase ‘blood of the covenant’ occurs twice, once in the tradition of the establishment of the covenant between Yahweh and the people, and once to recall the fact that such a covenant was established by blood; the blood shed at the circumcision was regarded as effecting such a covenant. The blood used at the consecration of a priest is called the ‘blood of consecration’. Only a blood rite can cleanse a place in which murder had been committed.“

¹⁷⁸¹ Vgl. Strobel A., Hebr 30: „Die sog. eschatologische Frage ist offenbar noch nicht eine Sache der letzten Seiten der Dogmatik, sondern umgreift die Christologie in wesentlicher und unaufgebar Weise.“

¹⁷⁸² Siehe dazu die Verheißung in Ex 19,5f: „Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören.“

¹⁷⁸³ Wessbrandt M., Covenant 267. Ebenso Backhaus K., Angels 160: „the deliberate intention to establish Christian community within the social world of the first century.“

¹⁷⁸⁴ Mit Backhaus K., Angels 159, die Gemeinde sähe sich als die „Avantgarde der neuen Welt“. Siehe Backhaus R., Jewish World 185: „The early Jerusalem church saw *itself* as the new, eschatological temple of God.“

¹⁷⁸⁵ Diese Unterscheidung ist für den Hebr wie für alle anderen christlichen Gemeinden entscheidend: Ihr Kult muss nicht mehr die ein für alle Mal schon gewirkte Reinigung der Sünden bewerkstelligen, er kommemoriert diese vielmehr und setzt sie dadurch gegenwärtig. Dazu Schreiber St., Anfänge 152: „Die Christologie erfüllt im Hebr eine pragmatische Funktion: Wenn Christus unmittelbar in höchster Nähe zu Gott steht, dürfen sich auch die Christen direkt mit Gott verbunden wissen, ohne das Zwischeninstanzen noch eine Rolle spielen würden. Im ‚Sohn‘ sind die Christen fest bei Gott verankert, im ‚Hohepriester‘ ist ihr Heilsein unverbrüchlich bei Gott bewirkt, und sie können daher auf Gottes Zuwendung vertrauen. Diese Zusagen gewinnen im Kontext der antiken Lebenswelt Konturen, wo vielfältige Götterkulte und Heilsangebote attraktive Alternativen zur Christus-Anhängerschaft bieten. Der Hebr kann durch die Hohepriester-Christologie plausibel begründen, warum gerade die Christen im Gegensatz zur antiken Götterverehrung keine Priester haben und keinen Kult pflegen.“

Sobald der Leser erkennt, dass es der Vf. nicht auf den Hohepriester-Titel Jesu als solchen abgesehen hat, können andere Aspekte erst zu ihrem vollen Recht kommen: „It is certainly worth remembering that the symbolism of the throne of God [vgl. Hebr 1,8; 4,16; 8,1; 12,2] combines political and cultic connotations.“¹⁷⁸⁶

Wenn nun Hebr 2,10 diesen Menschensohn ἀρχηγός nennt und hernach Hebr 2,17 ἀρχιερέως (auch das idente Präfix lädt zur Zusammenschau ein), dann denkt der Vf. offenbar an einen Hohepriester, der mit quasi-königlicher Potestas und auch Jurisdiktion über die Angehörigen seines Volkes ausgestattet ist. Ἀρχηγός bezeichnet auch – wie wir gesehen haben – *Familienoberhäupter* und *Stammesfürsten* (Ex 6,14; Num 13,2), im hellenistischen Kontext auch den *Gründer* und *Beschützer* einer Stadt.¹⁷⁸⁷ Diese Konnotation dürfen wir auch für den Hebr annehmen; ἀρχηγός dient unserem Vf. als messianischer Titel,¹⁷⁸⁸ der sich innerhalb weniger Verse mit ἀρχιερέως in Hebr 2,17 verbinden lässt. Jesus ist ihm beides in einer Person; ein König mit priesterlichen Aufgaben bzw. ein Priester mit königlicher Befugnis.

Vergleichbar ist diese Funktion der Beschreibung, die wir bei Flavius Josephus in Bell IV 318 finden. „Ich gehe wohl kaum fehl mit der Behauptung, die Eroberung der Stadt habe mit dem Tod des Ananos begonnen, und der Einsturz der Mauer, der Untergang des jüdischen Staates habe mit jenem Tage eingesetzt, an dem die Bürger Jerusalems τὸν ἀρχιερέα καὶ ἡγεμόνα τῆς ἰδίας σωτηρίας αὐτῶν, mitten in der Stadt hingeschlachtet sahen.“¹⁷⁸⁹ Der Hohepriester nimmt hier gleichzeitig die Funktion eines Führers des Volkes ein.

In Apg 9,2 lesen wir, dass der amtierende Hohepriester in Jerusalem Paulus Briefe für die Diaspora in Damaskus mitgeben kann, die zur Auslieferung der von ihm verfolgten Christen vor Ort legitimieren. Offenkundig wurde dessen Autorität nicht nur auf religiöse und kultische Funktionen beschränkt, sondern auch in gesellschaftlichen und politischen Kontexten akzeptiert – und dies nicht nur in seinem unmittelbaren Wirkungskreis in Jerusalem, sondern weit darüber hinaus.¹⁷⁹⁰

Jesus gehört für unseren Vf. ganz in die Reihe der Propheten als deren Höhepunkt und Abschluss; in diesem Sinne ist er für ihn wie für andere neutestamentliche Autoren die Erfüllung jener Prophezeiung, die Mose in Dtn 18,15 ausgesprochen hat. In Hebr 3,2-6 kommt diesem Sohn größere Herrlichkeit zu und in Hebr 11,27 ist es der noch nicht sichtbare Messias, der Mose bereits zu seiner Zeit zum Exodus aus Ägypten animierte. Mose gilt dem Volk als *Gesetzgeber*,¹⁷⁹¹ Hebr 7,11 und 8,6 lassen nunmehr Jesus (so wie andere neutestamentliche Autoren Jesus als *neuen Moses* stilisieren) als den neuen *Gesetzgeber* für sein Volk erkennen, dessen Wort uns die wahren himmlischen Güter zeigt (vgl. Hebr 6,4; 8,5) und das bisherige Gesetz als deren Schatten erkennen lässt (vgl. Hebr 10,1). „Im Rahmen der zeitgenössischen apokalyptischen Bewegungen im östlichen

¹⁷⁸⁶ So mit Bauckham R., Jesus 250.

¹⁷⁸⁷ In Ex 6,14; Num 13,2 bezeichnet ἀρχηγός einen Stammesfürsten; den Anführern Moabs kommt diese Bezeichnung in Num 24,17 zu. Philo verwendet ἀρχηγός für Adam als Stammvater / Ahnherren in Op 142; für Abraham in Abr 276 und für Mose in VitMos I 7; II 155. Zu ἀρχηγός als Gründer bzw. Schutzgottheit siehe Sophokles, Oedipus Coloneus 60, für den Begründer einer Familie siehe Aristoteles, Nikomachische Ethik 1162a4; siehe dazu Koester C. R., Hebr 235.

¹⁷⁸⁸ Gräßer E., Hebr I 131: „Hebr meine mit Archegos den wahren Messias, der in sich die Rolle Davids, Moses und Aarons (des priesterlichen Führers) vereinige.“ Vgl. Vanhoye A., Situation 329.

¹⁷⁸⁹ Jos Bell IV 318 (zitiert nach Michel O. / Bauernfeind O., De bello judaico II/1 52f).

¹⁷⁹⁰ Siehe dazu Kaiser O., Messias 69: „Der Hohepriester war der Garant dafür, dass die Opfer und Reinigungen *rite* vollzogen wurden. Darüber hinaus vertrat er am Großen Versöhnungstag das Volk vor Gott (Lev 16) und war jedenfalls in der hellenistischen Epoche der oberste Richter des Landes (vgl. Sach 3,7; 2 Chr 19,4.11 mit Dtn 21,5; Ez 44,23f). Schon in der Salbung des Hohepriesters und seiner Kopfbinde spiegelt sich seine im Laufe der Perserzeit gewonnene königliche Stellung, die er im Fall der erneuten Einsetzung eines Davididen zum König von Juda hätte mit ihm teilen müssen (Sach 4,1-5,11 mit Sach 6,9-15).“ Siehe dazu Baltrusch E., Herodes 207f.

¹⁷⁹¹ In Jos Ant III 332 und Ap II 188 wird Moses als idealer Gründer einer hellenistischen Polis gesehen. Philo verwendet den Term ἀρχηγός in VitMos I 7; II 155 für Mose. Vgl. dazu Meeks W. A., The Prophet-King 139.

Teil des Imperium Romanum ist Messianismus grundsätzlich ein Politikum.¹⁷⁹² Auf den Hebr trifft dies in ganz besonderer Weise zu.

In einer Polis des römischen Reiches konnten verschiedene Kulte, so sie anerkannt waren, nebeneinander bestehen. In Fällen besonders großer Entitäten nahm der Vorsteher (der Hohepriester) auch gegenüber der Staatsmacht die Rolle eines politischen Vertreters – als Ethnarch – für die Seinen ein; als *Archon* seines *Ethnos*.¹⁷⁹³ Beide Termini finden wir im Hebr nicht,¹⁷⁹⁴ ihr intendierter Inhalt findet hier die Wendung zu ἀρχηγός und λαός;¹⁷⁹⁵ der *Hohepriester* ist für unseren Vf. ein Begriff, der Jesus nicht nur in priesterlicher Hinsicht umschreibt, sondern ebenso bedeutsam herrscherliche Gewalt zuerkennt.¹⁷⁹⁶

Unserem Vf. sind – ganz gleich, wo er selbst wohnte oder wohin er sein Schreiben genau richtete – gewiss weder die zahlreichen Privilegien verborgen geblieben, die die jüdischen Diaspora-Gemeinden im (östlichen) römischen Reich genießen konnten,¹⁷⁹⁷ noch bspw. die besondere Schutzfunktion, die König Herodes dank seiner exzeptionellen Beziehung zu Rom zugunsten der jüdischen Gemeinden allerorten ausüben konnte.¹⁷⁹⁸ Juden strebten gerade nicht Bürgerrechte in den Städten an, in denen sie lebten; das wäre mit Verpflichtungen gegenüber der Polis einhergegangen, die ihren Traditionen und Überzeugungen widersprochen hätten.¹⁷⁹⁹ Vielmehr wollten sie für ihr *jüdisches politeuma* (siehe Phil 3,20) „Isopolitie, Isotimie, Isonomie“,¹⁸⁰⁰ die sie den anderen Bürgern gleichstellt, um den minderen Status von Fremden innerhalb der Polis hinter sich lassen zu können. Zumindest in der Anfangszeit der frühen Kirche (bevor sich ihre Wege unumkehrbar trennten) profitierten auch die Christen von diesem Sonderstatus der jüdischen Bevölkerung des Reiches, aus deren Mitte sie hervorgegangen waren.

„Der Messias oder der Gesalbte Gottes aus dem Geschlecht Davids ist nach dem Alten Testament der kommende König der Heilszeit, der sein Volk mit vollkommener Gerechtigkeit regieren wird (Jes 9,6; 11,1-5).“¹⁸⁰¹ Verschied nicht eben dieser Jesus unter einer Holztafel, die ihn als König der Juden titulierte? Pilatus' Inschrift ist nicht (nur) zur Verhöhnung und Abschreckung gemeint, sondern gibt den Vorbeikommenden die *causa poenae* zu lesen, die am Ende eines Prozesses als

¹⁷⁹² Berger K., Theologiegeschichte 59.

¹⁷⁹³ Vgl. Kaiser O., Messias 80: Damals „wurden die Hohepriester unter den hellenistischen Oberherren zu den geistlichen und zugleich weltlichen Anführern des jüdischen Ethnos, des Tempelstaates mit der Hauptstadt Hierosolyma.“

¹⁷⁹⁴ Siehe dazu Claussen C., Versammlung 146: „ἔθνος bezeichnet in biblischen Texten meist ein heidnisches Volk – im Gegensatz zu ὁ λαός für Israel. Daß diese Unterscheidung jedoch nicht streng durchgehalten wird, zeigt unter anderem eine Inschrift aus Smyrna, die vom ἔθνος τῶν Ἰουδαίων spricht.“ Mit Verweis auf Jos Ant XII 135; Philo Decal 96.

¹⁷⁹⁵ Mit Claussen C., Versammlung 146: λαός „kann auch eine örtliche Gemeinschaft bezeichnen“. Siehe ferner Leppin H., frühe Christen 352: „In welche Richtung das politische Denken unter Christen gehen konnte, zeigt Athenagoras, ein Apologet des 2. Jahrhunderts. Er sah die Christen in der Tradition des Volkes Gottes als ein eigenes Ethnos, ein eigenes Volk, und das war keine rein ethnische Bestimmung: Ein Ethnos war in der Antike wie eine Polis durch den gemeinsamen Kult verbunden wie etwa die Juden.“

¹⁷⁹⁶ Damit steht unser Vf. nicht alleine: In 1 Makk 14,28 erscheint der Hohepriester in der Funktion eines Königs; IgnPlhd 9,1 kennt beide Titel Archegos und Hohepriester nebeneinander. In 1 Clem 60,4 begegnen wir wie im Hebr der Prädikation *Hohepriester*; in 1 Clem 61,2 lesen wir von „Herrlichkeit und Ehre“, das hier die Machtposition von Herrschern umschreibt und uns deutlich an Ps 8,5-7 in Hebr 2,6ff erinnert. Nicht zuletzt insistiert unser Vf. darauf, dass Jesus *gekrönt* wurde, und versah ihn in Hebr 1 und 2 mit zahlreichen Königsmetaphern.

¹⁷⁹⁷ Siehe dazu Jos Ant XIV-XVI.

¹⁷⁹⁸ Baltrusch E., Herodes 214, nennt Herodes einen „Reichsminister für jüdische Angelegenheiten“, weil es ihm durch gezielte Klientelpolitik gelungen war, sich als Fürsprecher für die Juden seines Herrschaftsgebietes und der Diaspora-Gemeinden bei den römischen Zentralinstanzen zu positionieren.

¹⁷⁹⁹ Siehe Baltrusch E., Herodes 210.

¹⁸⁰⁰ Baltrusch E., Herodes 214.

¹⁸⁰¹ Kaiser O., Messias 65; siehe ebd. 73.

dessen Urteil verkündet wurde.¹⁸⁰² Der Hebr erwähnt zwar eine solche Tafel nicht, weiß aber um die Schande des Kreuzes und die königlichen Attribute, die doch einem Hingerichteten widersprechen, ihm dennoch – kraft seiner Auferweckung und Rechtfertigung durch Gott – zumindest im Nachhinein rechtmäßig zugesprochen werden müssen.

Im Verhör vor Pilatus (Joh 18,28-40) antwortet ihm Jesus in Joh 18,36: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt.“ Pilatus begreift unmittelbar (Joh 18,37): „Also bist Du doch ein König.“ Ja, wenn auch von anderer Art, als es bislang die Menschen verstanden haben. Jesu Königreich ist himmlischer Natur, die Heimat der Christen *nicht von dieser Welt*; wenngleich sie zeitlebens immer noch in ihr leben müssen, beziehen sie doch ihre Kraft aus höheren Sphären. Wie zeitlos gültig doch diese Botschaft des *Briefes an die Hebräer* bleibt. Es braucht talentierte Redner, sie glaubwürdig und nachvollziehbar *unters Volk* zu bringen.

¹⁸⁰² Vgl. Theißen G., / Merz A., Lehrbuch 468: „Er wird als König der Juden hingerichtet (Mk 15,26), was sachlich mit ‚Christos, König Israels‘ identisch ist (vgl. Mk 15,32).“

Abkürzungsverzeichnis

(Nach: Schwertner Siegfried M., IATG³ Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin ³2004; Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, Erweitertes Abkürzungsverzeichnis, online [abgerufen am 23. Juli 2024].)

Griechische und lateinische Schriftsteller

Aristot. Rhet.	Aristoteles rhetorica
Cic. de orat.	Cicero de oratore
Cic. Rhet. ad Her.	Cicero rhetorica ad Herennium
Cic. Inv.	Cicero de inventione
Clem. Al. strom.	Clemens Alexandrinus stromateis
Eus. HE	Eusebios Historia Ecclesiastica
Herodot Hist.	Herodot historiae
Hier. vir. ill.	Hieronymus de viris illustribus
Hom. Od.	Homerus Odyssee
Max. Tyr. Diss	Maximos von Tyros Dissertationes
Plut. De def. or.	Plutarchos de defectu oraculorum
Pseud.Aristot. Mund.	Pseudo-Aristoteles De mundo
Tert. De pud.	Tertullian pudicitia
Quint. Inst.	Quintilianus institutio oratoria
Xen. Kyr.	Xenophon Cyrupaideia

Apokryphen Altes Testament

ApcAbr	Apokalypse des Abraham
ApcAdam	Apokalypse des Adam
ApcBar(gr)	griechische Baruch-Apokalypse
ApcBar(syr)	syrische Baruch-Apokalypse
ApcMos	Apokalypse des Mose
AssMos	Himmelfahrt des Mose
4 Es	4. Es(d)rabuch
Hen(aeth) / 1 Hen	äthiopisches Henochbuch
Hen(sl) / 2 Hen	slavisches Henochbuch
Hen(vgl. Hebr) / 3 Hen	hebräisches Henochbuch
Jdt	Judith
JosAs	Joseph und Aseneth
Jub	Jubiläenbuch
LAB	Liber antiquitatum biblicarum
3 Makk	3. Makkabäerbuch
4 Makk	4. Makkabäerbuch
MartIs	Martyrium des Jesaja (=AscIs)
PsSal	Psalmen Salomos
Sap	Sapientia Salomonis
Sib	Oracula Sibyllina
TestAbr	Testament Abrahams
TestXII	Testament der Zwölf Patriarchen
TestXII.Dan	Testament Dan
TestXII.Lev	Testament Levi
TestXII.Rub	Testament Ruben
TestXII.Sim	Testament Simeon

TestXII.Zab	Testament Zabulon
VitAd	Vita Adae et Evae

Apokryphen Neues Testament und Apostolische Väter

ActJ	Akten des Johannes
Barn	Barnabasbrief
1-2 Clem	1. – 2. Clemensbrief
ConstAp	Constitutiones apostolorum
Did	Didache
Diog	Diognetbrief
Herm	Pastor Hermae
Herm(m)	Hermas, mandate
Herm(s)	Hermas, similitude
Herm(v)	Hermas, visions
IgnEph	Ignatius, epistula ad Ephesios
IgnPlhd	Ignatius Philadelphia
IgnPol	Ignatius Polykarp
IgnSm	Ignatius Smyrnäer
IgnTrall	Ignatius Trallianer
IgnMagn	Ignatius Magnesier
Iust. Mart. dial.	Iustinus Martyr dialogus cum Tryphone

Qumran

1QapGen	Genesis-Apokryphon
1QS	Gemeinschaftsregel
1QS ^a	Gemeinderegel,
1QM	Kriegsrolle
11QMelch / 11Q13	Melchisedek-Pešer
1QH	Loblieber, Höhle 1
4QFlor / 4QMidrEschat ^a	Midrasch zu den Ereignissen der Endzeit
4Q400 / 4QShirShabb ^a	Sabbatopferlieder
4Q504 / 4QDidHam ^a	„Worte der Himmelslichter“
4Q544 / 4QAmram	Visionen Amrams
CD	Damaskusschrift

Rabbinisches Schriftum

BerRabbati	Bereschit Rabbati

Philo Alexandrinus

Abr	De Abrahamo
Aet	De Aeternitate Mundi
Agr	De Agricultura
All	Legum Allegoriae
Cher	De Cherubim
Conf	De Confusione Linguarum
Congr	De Congressu Eruditionis Gratia
Decal	De Decalogo
Det	Quod Deterius Potiori insidiari soleat

Ebr	De Ebrietate
Exsechr	De Exsecrationibus
Flacc	In Flaccum
Fug	De Fuga et Inventionem
Gig	De Gigantibus
Her	Quis Rerum Divinarum Heres sit
Imm	Quod Deus sit Immutabilis
Jos	De Josepho
LegGai	Legatio ad Gaum
Migr	De Migratione Abrahami
Mut	De Mutatione Nominum
Op	De Opificio Mundi
Plant	De Plantatione
Post	De Posteritate Caini
Praem	De Praemiis et Poenis
Prob	Quod omnis probus liber sit
Prov	De Providentia
Quaest in Gn (Ex)	Quaestiones in Genesim (Exodum)
Sacr	De Sacrificiis Abelis et Caini
Sobr	De Sobrietate
Som	De Somniis
SpecLeg	De Specialibus Legibus
Virt	De Virtutibus
VitCont	De Vita Contemplativa
VitMos	De Vita Mosis

Josephus Flavius

Ant	Antiquitates Judaicae
Ap	Contra Apionem (gibts hier I und II?)
Bell	De Bello Judaico
Vita	Vita Josephi
Macc	Über die Makkabäer

Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke

AARG	Arbeiten zur antiken Religionsgeschichte (Wien)
ABR	Australian Biblical Review (Melbourne)
ACNT	Augsburg Commentary on the New Testament (Minneapolis)
AHAW.PH	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse (Heidelberg)
AJBA	Australian Journal of Biblical Archeology (Sydney)
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte (Berlin)
ALBO	Analecta Lovaniensia biblica et orientalia (Louvain - Paris)
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums (Leiden)
AmUSt.TR	American University Studies Series VII Theology and Religion (New York)
AnBib	Analecta Biblica (Rom)
AncB	Anchor Bible (Garden City, New York)
Ang.	Angelicum. Periodicum internationale de re philosophica et theologica (Rom)
ANTF	Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung (Berlin)
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Berlin)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament (Kevelær)

ASEs	Annali di storia dell'esegesi (Bologna)
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Zürich)
AMANM	Atti e Memorie della Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti (Modena)
AUL	Lunds Universitets Årsskrift – Acta Universitatis Lundensis (Lund)
ÄAT	Ägypten und Altes Testament (Wiesbaden)
AzTh	Arbeiten zur Theologie (Stuttgart)
BBB	Bonner biblische Beiträge (Bonn)
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium (Leuven)
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie (München)
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie (Gütersloh)
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese (Tübingen)
BHTh	Beiträge zur Historischen Theologie (Tübingen)
Bib	Biblica (Rom)
BiKi	Bibel und Kirche (Stuttgart)
Bill.	Billerbeck P. / (Strack H. I.), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch
BiLe	Bibel und Leben (Düsseldorf)
BN	Biblische Notizen (Bamberg)
BNTC	Black's New Testament Commentaries (London)
BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Leipzig)
BT	Bibliothèque de théologie (Paris)
BThSt	Biblich-theologische Studien (Neukirchen)
BU	Biblische Untersuchungen (Regensburg)
BVC	Bible et vie chrétienne (Paris)
BZ	Biblische Zeitschrift (Paderborn)
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlin)
BZ.NF	Biblische Zeitschrift. Nachlieferung (Paderborn)
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlin)
CBLa	Collectanea Biblica Latina (Rom)
CB.NT	Coniectanea Biblica – New Testament Series (Lund)
CBQ	Catholic biblical quarterly (Washington)
CBQ.MS	Catholic biblical quarterly. Monograph Series (Washington)
CCWJCW	Cambridge commentaries on writings of the Jewish and Christian world (Cambridge)
CJT	Canadian journal of theology (Toronto)
CNEB	Cambridge Bible commentary on the New English Bible (Cambridge)
CNT(N)	Commentaire du Nouveau Testament (Neuchâtel)
CRHA	Centre de Recherches d'Histoire Ancienne (Paris)
CUFr	Collection des universités de France (Paris)
DT	Divus Thomas (Piacenza / Bologna)
EBC	Expositor's Bible Commentary (Grand Rapids)
EHS.T	Europäische Hochschulschriften Reihe 23. Theologie (Frankfurt a. M)
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Neukirchen)
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain (Leiden)
ErJb	Eranos Jahrbuch (Zürich)
ET	Expository times (Edinburgh)
EtB	Études Bibliques (Paris)
EvQ	Evangelical Quarterly (London)
Exp.	Expositor (London)
FAT	Forschungen zum Alten Testament (Tübingen)
FC	Fontes christiani (Freiburg i. Br.)

FGNK	Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur (Leipzig)
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte (Göttingen)
FrR	Freiburger Rundbrief (Freiburg i. Br.)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen)
FThSt	Freiburger theologische Studien (Freiburg i.Br.)
FzB	Forschungen zur Bibel (Würzburg)
GAT	Grundrisse zum Alten Testament. Ergänzungsreihe zu ATD (Göttingen)
GBTh	Gegenwartsfragen biblischer Theologie (Würzburg)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Berlin)
Glotta	Glotta. Zeitschrift für die griechische und lateinische Sprache (Göttingen)
GrTS	Grazer theologische Studien (Graz)
GSL.NT	Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Neuen Testament (Düsseldorf)
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik (Würzburg)
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft (München)
HC	Hand-Commentar zum Neuen Testament (Freiburg. I. Br.)
Hermeneia	Hermeneia. A critical and historical commentary on the Bible (Philadelphia)
Hermes	Hermes. Zeitschrift für klassischer Philologie (Wiesbaden)
HeyJ	Heythrop Journal. A quaterly review of philosophy and theology (Oxford)
HNT	Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen)
HSNT	Die Heilige Schrift des Neuen Testaments (Bonn)
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Freiburg i. Br.)
HThR	Harvard theological review (Cambridge)
Hyp.	Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben (Göttingen)
IBR	Internationale Bibliographie für Rezensionen wissenschaftlicher Literatur (Osnabrück)
Interp.	Interpretation. A Journal of Bible and theology (Richmond)
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum (Münster)
JAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband (Münster)
JBC	Jerome Biblical Commentary (London)
JBL	Journal of Biblical Literature (Philadelphia)
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie (Neukirchen)
JETS	Journal for the Evangelical Theological Society (Chicago)
JNES	Journal of Near Eastern studies (Chicago)
JRS	Journal of Roman Studies (Rom)
JSem	Journal for Semitics = Tydskrif vir semitistiek (Pretoria)
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (Gütersloh)
JSNT	Journal for the Study of the New Testament (Sheffield)
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series (Sheffield)
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament. (Sheffield)
JSPE.S	Journal for the Study of the Pseudoepigrapha. Supplement Series (Sheffield)
JThS	The Journal of Theological Studies (Oxford)
JThS.NS	The Journal of Theological Studies. New Series (Oxford)
Jud.	Judaica. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart (Zürich/Basel)
Kairos	Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie (Salzburg)
KAV	Kommentar zu den Apostolischen Vätern (Göttingen)
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen)
KEH.NT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament (Leipzig)
KK	Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments (München)

LASBF	Liber annuus. Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem)
LCL	Loeb Classical Library (London)
LeDiv	Lectio divina (Paris)
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg i. Br.)
LNTS	Library of New Testament Studies (vormals: JSNTS.S) (New York)
LuM	Liturgie und Mönchtum (Maria Laach)
MThS.H.	Münchener Theologische Studien. Historische Abteilung (München)
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (München)
MoBi	Le Monde de la Bible (Paris)
MPG	Patrologiae Series Graecae (Accurante Jacques-Paul Migne, Paris)
MPL	Patrologiae Series Latina (Accurante Jacques-Paul Migne, Paris)
MSR	Mélanges de Science Religieuse (Lille)
MSSNTS	Monograph Series. Society for New Testament Studies (Cambridge)
Muséon	Revue d'études orientales (Louvain)
NAWG	Nachrichten (von) der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Göttingen)
NEB.NT	Neue Echter Bibel. Neues Testament (Würzburg)
NEB.Themen	Neue Echter Bibel. Themen (Würzburg)
Neotest.	Neotestamentica. Annual publication of Die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika (Pretoria)
NIGTC	New International Greek Testament Commentary (Exeter)
NLC	The New London commentaries on the New Testament (London)
NT	Novum Testamentum (Leiden)
NT.S	Novum Testamentum. Supplements (Leiden)
NTA.NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Nachlieferung (Münster)
NTD	Neues Testament Deutsch (Göttingen)
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus (Göttingen)
NTS	New Testament Studies (Cambridge)
NTS.MS	New Testament Studies. Monograph Series (Cambridge)
NTTRU	New Testament Textual Research. Update (Ashfield)
NVJ	Nova et vetera: the English edition of the international theological journal (Genf)
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis (Göttingen)
OCA	Orientalia Christiana Analecta (Rom)
OECT	Oxford Early Christian Texts (Oxford)
OLZ	Orientalische Literaturzeitung (Berlin)
ÖTBK	Ökumenischer Taschenkommentar zum Neuen Testament (Gütersloh)
PaThSt	Paderborner Theologische Studien (Paderborn)
PBSB.NT	Petite bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament (Paris)
PhAnt	Philosophia Antiqua (Leiden)
PTMS	Princeton Theological Monograph Series (Allison Park)
PTS	Patristische Texte und Studien (Berlin)
PVTG	Pseudoepigrapha Veteris Testamenti Graece (Leiden)
QD	Quaestiones disputatae (Freiburg i. Br.)
QuartRev	Quarterly Review. A scholarly journal for reflection on ministry (Nashville, Tenn.)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum (Stuttgart)
RB	Revue biblique (Paris)
RdQ	Revue de Qumrân (Paris)
RExp	Review and Expositor (Louisville, Ky.)
RivBib	Rivista Biblica (Rom)
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen)
RNT	Regensburger Neues Testament (Regensburg)
RQ.S	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Supplementhefte (Rom)

RSR	Recherches de science religieuses (Paris)
RTP	Review of theology and philosophy (Edinburgh)
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten (Gießen)
SacDoc	Sacra Doctrina (Bologna)
Saec	Saeculum (München)
SBA	Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft (Basel)
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (Stuttgart)
SBAB.NT	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Neues Testament (Stuttgart)
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge (Stuttgart)
SBi	Sources Bibliques (Paris)
SBF	Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem)
SBTh	Studia Biblica et Theologica (Pasadena)
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series (Missoula)
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph Series (Missoula)
SBO	Studia Biblica et Orientalia (Rom)
SBS	Stuttgarter Bibelstudien (Stuttgart)
SC	Sources chrétiennes (Paris)
SchLBA	The Schweich Lectures of the British Academy (London)
SESJ	Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu – Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft (Helsinki)
Semeia	Semeia (Philadelphia)
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Heidelberg)
SJ	Studio Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums (Berlin)
SJCA	Studies in Judaism and Christianity in antiquity (Notre Dame)
SJHL	Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung (Breslau)
SKK.AT	Stuttgarter Kommentar Altes Testament (Stuttgart)
SNT	Schriften des Neuen Testaments (Göttingen)
SR	Studies in religion – sciences religieuses (Toronto)
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge (London)
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum (Tübingen)
StC	Studia Catholica (Nijmegen)
StNT	Studien zum Neuen Testament (Gütersloh)
StPhilo	Studia Philonica (Chicago)
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah (Leiden)
StTh	Studia theologica. Scandinavian journal of theology (Lund)
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments (Göttingen)
SUC	Schriften des Urchristentums (Darmstadt)
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter (Tübingen)
TB.AT	Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jhdt. Altes Testament (München)
TBT	Theologische Bibliothek Töpelmann (Berlin)
ThBeitr	Theologische Beiträge (Wuppertal)
ThBl	Theologische Blätter (Leipzig)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
ThRv	Theologische Revue (Münster)
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken (Hamburg)
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TL.T	Theses ad lauream. Pontificum Athenaeum Antonianum (Rom)
TNT	Texte zum Neuen Testament (=NTD-Textreihe) (Göttingen)
TNTC	The Tyndale New Testament Commentaries (London)

TSA	Texts and Studies in Ancient Judaism (Tübingen)
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum (Tübingen)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Berlin)
TynB	Tyndale bulletin (London)
TzZ	Theologie zur Zeit (Düsseldorf)
UTB	Uni-Taschenbücher (Heidelberg)
VD	Verbum Domini. Commentarii de re biblica (Rom)
VL AGLB	Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel (Freiburg i. Br.)
VT	Vetus Testamentum (Leiden)
WB.KK	Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift (Düsseldorf)
WdF	Wege der Forschung (Darmstadt)
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen)
WThJ	Westminster Theological Journal (Philadelphia, Pa.)
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen)
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlin)
ZBK.NT	Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament (Zürich)
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlin)
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie (Berlin)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)

Bibliografie

Textausgaben der Heiligen Schrift

BERGER K. / NORD C., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt a. M. 1999.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Editio funditus renovata, Elliger K. / Rudolph W. (Hrsg.), Stuttgart ⁴1990.

BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM adiuvantibus Bonifatius Fischer OSB, Iohanne Gribomont J. OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB, Tom. I-II, Stuttgart 1969.

BIBLIORUM SACRORUM IUXTA VULGATAM CLEMENTINAM. Nova Editio breviario perpetuo et concordantiis aucta adnotatis etiam locis qui in monumentis fidei sollemnioribus et in liturgia romana usurpari consueverunt, Mailand 1913.

DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, Stuttgart 1980.

LA SAINTE BIBLE contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, une traduction française en forme de paraphrase, par le R. P. de Carrières, et les commentaires de Menochius, Bd. 15, Lyon 1834.

NOVA VULGATA Bibliorum Sacrorum editio sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli pp. VI. Recognita auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgata, Vatikan 1979.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECAE post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart ²⁸2012.

SABATIER P., Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica et caeterae quaecunque in Codicibus Mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt quae cum Vulgata Latina & cum Textu graeco comparantur. Tom III, Paris 1751, 907-933.

SEPTUAGINTA. Id est vetus testamentum graeca iuxta LXX interpretes, hrsg. von Alfred Rahlfs, Stuttgart 1979.

VETUS LATINA. Die Reste der altlateinischen Bibel 25/2. Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos, Frede H. J. (Hrsg.), Freiburg i. B. 1987.

Texte der Antike

Jüdische Schriften

ARNALDEZ R. u. a. (Hrsg.), Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'Association des Amis de l'Université de Lyon, 37 Bde., Paris 1961ff.

BLACK M., Apocalypsis Henochi Graece (PVTG 3), Leiden 1970, 1-44.

CHARLES R. H., *The Assumption of Moses* translated from the latin sixth century Ms., the unemended text of which is published herewith, together with the text in its restored and critically emended form, London 1897.

-, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* edited from nine Mss. Together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments, Oxford 1908.

CLEMENTZ H., *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, 2 Bde., Wiesbaden ¹²1994.

-, *Flavius Josephus. Kleinere Schriften: Selbstbiographie - Gegen Apion – Über die Makkabäer*, Wiesbaden ²1995.

COHN L. u. a. (Hrsg.), *Die Werke von Philo von Alexandrien in deutscher Übersetzung* (SJHL I-VI), Breslau 1909-1938.

DENIS A.-M., *Fragmenta Pseudoepigraphorum Quae Supersunt Graeca. Una cum Historicorum et Auctorum Judaeorum Hellenistarum Fragmentis* (PVTG 3), Leiden 1970, 45-238.

JAMES M. R., *The Testament of Abraham* (TaS II/2), Cambridge 1892.

KÜMMEL W. G. u. a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh 1973ff.

BECKER J., *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSRZ III/1), Gütersloh 1974, 15-163.

BERGER K., *Das Buch der Jubiläen* (JSRZ II/3), Gütersloh 1981, 275-575.

BÖTTTRICH C., *Das slavische Henochbuch* (JSRZ V/7), Gütersloh 1995, 781-1040.

BRANDENBURGER E., *Himmelfahrt Moses* (JSRZ V/2), Gütersloh 1976, 57-84.

DIETZFELBINGER C., *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)* (JSRZ II/2), Gütersloh 1975, 91-271.

ECKART K.-G., *Das Apokryphon Ezechiel* (JSRZ V/1), Gütersloh 1974, 45-55.

GEORGI D., *Die Weisheit Salomos* (JSRZ III/4), Gütersloh 1980, 391-478.

GUNNEWEG A. H., *Das Buch Baruch* (JSRZ III/2), Gütersloh 1975, 165-181.

-, *Der Brief Jeremias* (JSRZ III/2), Gütersloh 1975, 183-192.

HABICHT C., *2. Makkabäerbuch* (JSRZ I/3), Gütersloh 1980, 165-285.

HAGE W., *Die griechische Baruch-Apokalypse* (JSRZ V/1), Gütersloh 1974, 1-44.

HAMMERSHAIMB E., *Das Martyrium Jesajas* (JSRZ II/1), Gütersloh 1973, 15-34.

HOLM-NIELSON S., *Die Psalmen Salomos* (JSRZ IV/2), Gütersloh 1977, 49-112.

JANNSEN E., *Testament Abrahams* (JSRZ III/2), Gütersloh 1975, 193-256.

KLAUCK H.-J., *4. Makkabäerbuch* (JSRZ III/6), Gütersloh 1989, 103-191.

KLIJN A. F. J., *Die syrische Baruch-Apokalypse* (JSRZ V/2), Gütersloh 1976, 103-191.

MEISNER N., *Aristeasbrief* (JSRZ II/1), Gütersloh 1973, 35-87.

MERK O. / MARTIN M., *Das Leben Adams und Evas* (JSRZ II/5), Gütersloh 1998, 738-870.

MÜLLER U. B., *Die griechische Esra-Apokalypse* (JSRZ V/2), Gütersloh 1976, 85-102.

OEGEMA G. S., *Apokalypsen* (JSRZ VI/1/5), Gütersloh 2001.

PHILONENKO-SAYAR B. / PHILONENKO M., *Die Apokalypse Abrahams* (JSRZ V/5), Gütersloh 1982, 413-460.

POHLMANN K. F., *3. Esra-Buch* (JSRZ I/5), Gütersloh 1980, 375-425.

SCHALLER B., *Testament Hiobs* (JSRZ III/3), Gütersloh 1979, 303-387.

SCHRAGE W., *Die Elia-Apokalypse* (JSRZ V/3), Gütersloh 1980, 193-288.

SCHREINER J., *Das 4. Buch Esra* (JSRZ V/4), Gütersloh 1981, 289-412.

SCHWEMER A. M., *Vitae Prophetarum* (JSRZ I/7), Gütersloh 1977, 537-658.

UHLIG S., *Das Äthiopische Henochbuch* (JSRZ V/6), Gütersloh 1984, 461-780.

WOLTER M., *5. Esrabuch / 6. Esrabuch* (JSRZ III/7), Gütersloh 2001, 765-880.

LOHSE E., Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, München ²1971.

NIESE B., Flavii Iosephi opera, 2 Bde., Berlin 1888.

MICHEL O. / BAUERNFEIND O., Flavius Josephus: De bello judaico – Der jüdische Krieg, 3 Bde., Darmstadt 1959-1969.

STEUDEL A., Die Texte aus Qumran II. Hebräisch/Aramäisch und Deutsch, Darmstadt 2001.

WENDLAND P., Aristaeae ad Philocratem Epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis, Leipzig 1900.

Christliche Schriften

AMBROSIUS, De fide libri quinque (MPL 16), col. 523-698.

CLEMENS ALEXANDRINUS, Stromata (MPG VIII), col. 685-1382.

FISCHER J. A. (Hrsg.), Die Apostolischen Väter (SUC 1), Darmstadt 1956.

GREEN R. P. H., Augustine. De Doctrina Christiana (OECT 3), Oxford 1995.

GREGOR VON NYSSA, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hubertus R. Drobner (PhP V), Leiden 1982.

HIERONYMUS, Commentaria in Epistolam ad Galatas (MPL 26), col. 307-438.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, In epistolam ad Hebraeos (MPG 63), col. 9-236.

KRAFT H. / HAEUSER A. / GÄRTER H. A., Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte, Darmstadt 1997.

MARCOVICH M. (Hrsg.), Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone (PTS 47), Berlin 1997.

MRAS K., Eusebius Werke. Achter Band. Die Praeparatio Evangelica. Erster Teil: Einleitung, Die Bücher I bis X (GCS VIII/1), Berlin 1954.

ORIGENES, Commentaria in Evangelium Joannes (MPG 14), col. 21-832.

SCHMIDT C. / TILL W., Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher des Jeû, Unbekanntes Altgnostisches Werk (GCS Koptisch-Gnostische Schriften 1), Berlin ³1959, 1-254.

SCHNEIDER G., Clemens von Rom. Brief an die Korinther (FC 15), Freiburg i. B. 1994.

SIRINELLI J. / PLACES É. D., Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique (SC 206), Paris 1974.

TERTULLIAN, Liber adversus Praxeam (MPL 2), col. 175-220.

THEODOR VON MOPSUESTIA, In Epistolam Pauli ad Hebraeos Commentarii Fragmenta (MPG 66), col. 951-968.

WENGST K., Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (SUC 2), Darmstadt 1984.
-, Messias und Hohepriester: Jesus im Hebräerbrief. Versuch, eine schwierige Schrift zu verstehen, Stuttgart 2023.

Griechische und lateinische Literatur

AUJAG G., Denys d'Halicarnasse. Opuscles rhétoriques, Bd.1: Les orateurs antiques (CUFr), Paris 1978.

-, Denys d'Halicarnasse. Opuscles rhétoriques, Bd. 5: Première Lettre à Amée (CUFr), Paris 1992.

BABBITT F. C., Plutarch's Moralia in sixteen volumes. Bd. 2: 86b-171f (LCL 222). A Letter of condolence to Apollonius, London 1971, 105-211.

-, Plutarch's Moralia in sixteen volumes. Bd. 5: 351c-438e (LCL 306). The E ad Delphi, London 1969, 194-253.

BERARD V., L'Odyssée «Poésie homérique». Bd. 1: Chants I-VII (CUFr), Paris 1924.

CAPLAN H., [Cicero M. T.] Ad C. Herennium – De ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium) (LCL 403), London 1989.

CHIRON P., Pseudo-Aristote. Rhétorique à Alexandre (CUFr), Paris 2002.

DITTENBERGER W., Sylloge Inscriptionum Graecarum, 4 Bde., Leipzig ³1915-1924.

DUFOUR M., Aristote Rhétorique. Bd. I-II (CUFr), Paris 1932.1938.

- / WARTELLA A., Aristote Rhétorique. Bd. III (CUFr), Paris 1973.

FLACELIERE R. / CHAMBRY É., Plutarque. Vies, Bd. 7: Cimon – Lucullus – Nicias – Crassus, (CUFr), Paris 1972.

HUNT A. S., The Oxyrhynchus Papyri. Bde. 8 u. 9, London 1911f.

JOUANNA J., Hippocrate. Bd. 2/1: De l'ancienne médecine (CUFr), Paris 1990.

KROYMANN E., Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera, Bd. 3, Wien 1906.

MERKLIN H., Cicero Marcus Tullius. De oratore – Über den Redner, Lateinisch / Deutsch (Reclam 6884), Stuttgart ³1997.

MEYER P. M., Griechische Texte aus Ägypten, 2 Bde., Bd. 1: I. Papyri des neutestamentlichen Seminars der Universität Berlin, Bd. 2: II. Ostraka der Sammlung Deissmann, Berlin 1916.

PINGREE D., Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum Libri Novem (BSGRT), Stuttgart 1986.

PREISENDANZ K., Papyri Graecae Magicae II. Die griechischen Zauberpapyri, Leipzig 1931.

RAHN H., Quintilianus Marcus Fabius. Institutionis Oratoriae Libri XII, 2 Bde., Darmstadt ³1995.

RIVAUD A., Platon. Œuvres complètes, Bd. X: Timée – Critias (CUFr), Paris 1925.

ROMILLY J. D., Thucydide, La guerre du Péloponnèse. Livre I-VIII (CUFr), Paris 1953-1972.

SOUILHE J., Épictète. Entretiens Livre II (CUFr), Paris 1949.

TODD O. J., Xenophon. Memorabilia (LCL 4), London 1992, 1-359.

TRANNOY A. I., Marc-Aurèle. Pensées (CUFr), Paris 1925.

TRAPP M. B., Maximus Tyrius. Dissertationes (BSGRT), Stuttgart 1994.

Sekundärliteratur

Kommentar-Literatur

ADINOLFI M., Lettura esistenziali: Corona R. (Hrsg.), Lettura Esegetico – Esistenziale. Atti della Nona Settimana Biblica Abruzzese organizzata dai Frati Minor della Provincia S. Bernardino da Siena, L'Aquino 1994, 171-192.

ATTRIDGE H. W., The Epistle to the Hebrews. A Commentary (Hemeneia), Philadelphia 1989.

BACKHAUS K., Der Hebräerbrief (RNT), Regensburg 2009.

BARCLAY W., Brief an die Hebräer, Neukirchen-Vluyn 2000.

BENGEL J. A., Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum VI simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas, sensuum coelestium indicatur. Editio tertia (1773) per filium superstitem M. Ernestum Bengelium quondam curata quinto recursa adjuvante Johanne Steudel, Stuttgart 1860.

BILLERBECK P. / (STRACK H. I.), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München 1922-1928.

BLASS F., Brief an die Hebräer. Text und Angabe der Rhythmen, Halle 1903.

BLEEK F., Der Brief an die Hebräer erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar. Erste Abtheilung, die Einleitung enthaltend, Berlin 1828.

BORING M. E. / BERGER K. / COLPE C., Hellenistic Commentary to the New Testament, Nashville 1995, 509-522.

BOURKE M. M., The Epistle to the Hebrews (JBC II), London 1968, 381-403.

BRAUN H., An die Hebräer (HNT 14), Tübingen 1984.

BROX N., Der Hirt des Hermas (KAV VII), Göttingen 1991.

BRUCE F. F., Commentary on The Epistle to the Hebrews. The English Text with Introduction, Exposition and Notes (NLC), London 1967.

BUCHANAN G. W., To the Hebrews. Translation, Comment and Conclusions (AncB 36), New York 1972.

BULTMANN R., Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen ¹¹1950.

CRADDOCK F. B., The Letter to the Hebrews. Introduction, Commentary and Reflections (The New Interpreters Bible XII), Nashville 1998, 3-173.

- DAVIES J. H., *A Letter to Hebrews* (CNEB), Cambridge 1967.
- DESILVA D. A., *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”*, Cambridge 2000.
- DUSSAUT L., *L’Épître aux Hébreux* (PBSB.NT 5), Paris 1984, 283-337.
-, *Synopse structurelle de l’Épître aux Hébreux. Approche d’Analyse Structurelle*, Paris 1981.
- ELLINGWORTH P., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 88), Grand Rapids 1993.
- ELLIOTT J. K., *When Jesus was apart from God: an Examination of Hebrews 2⁹* (Exp. 83 / 1971/72), 339f.
- GRAF J., *Der Hebräerbrief. Wissenschaftlich-praktische Erklärung*, Freiburg i. Br., 1918 (2018).
- GRÄSSER E., *An die Hebräer* (EKK 17/1-3), Zürich 1990-1997.
D., *The Letter to the Hebrews. An Introduction and Commentary* (TNTC 15), Michigan 1990.
- HERING J., *L’Épître aux Hébreux* (CNT(N) 12), Neuchâtel 1954.
- HILLMANN W., *Der Brief an die Hebräer* (WB.KK 4), Düsseldorf 1965.
- HOLLMANN G., *Der Hebräerbrief* (SNT 2), ²1908, 443-502.
- HUGHES P. E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids 1977.
- JAVET J. S., *Dieu nous parla. Commentaire sur l’épître aux Hébreux* (Collection *L’actualité protestante*), Neuchâtel 1945.
- JEWETT R., *Letter to Pilgrims. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, New York 1981.
- KARRER M., *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1-5,10* (ÖTBK 20/1), Gütersloh 2002.
- KISTEMAKER S. J., *New Testament Commentary. Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Michigan ²1985.
- KOESTER C. R., *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 36), New York 2001.
- KÜBEL R., *Der Brief an die Hebräer* (KK 5), München ²1898, 75-153.
- KUSS O., *Der Brief an die Hebräer* (RNT 8/1), Regensburg ²1966.
- LANE W. L., *Hebrews 1-8* (Word Biblical Commentary 47A), Dallas 1991.
- LÜNEMANN G., *Kritisch-exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief* (KEK 13), Göttingen ³1867.
- MASSONNET J., *L’épître aux Hébreux* (Commentaire biblique : Nouveau Testament 15), Paris 2016.
-, *L’épître aux Hébreux. Mon A B C de la Bible*, Paris 2023.

- MÄRZ C.-P., Hebräerbrief (NEB.NT 16), Würzburg 1989.
- MICHEL O., Der Brief an die Hebräer (KEK 13), Göttingen ⁹1955.
- MOFFATT J., A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews (ICC), Edinburgh 1924.
- MONTEFIORE H. W., A Commentary on The Epistle to the Hebrews (BNTC), London 1964.
- MORRIS L., Hebrews (EBC 12), Grand Rapids 1981, 3-158.
- NIKEL J., Der Hebräerbrief (BZfr 7.F.6), Münster 1914.
- PURDY A. C. / COTTON J. H., The Epistle to the Hebrews (IntB XI), New York 1955, 577-763.
- RIGGENBACH E., Der Brief an die Hebräer (KNT 14), Leipzig 1913.
- ROHR I., Der Hebräerbrief und die Geheime Offenbarung des Heiligen Johannes (HSNT 10), Bonn 1932, 1-60.
- ROSE CHR., Der Hebräerbrief (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen 2019.
- SCHIERSE F. J., Der Brief an die Hebräer (GSL.NT), Düsseldorf 1968.
- SCHNACKENBURG R., Die Johannesbriefe (HThK 13/3), Freiburg i. B. ²1963.
- SCHRAGE W., Der erste Brief an die Korinther. Bd. 1: 1 Kor 1,1-6,11 (EKK 7/1), Neukirchen-Vluyn 1991.
- SCHUNACK G., Der Hebräerbrief (ZBK.NT 14), Zürich 2002.
- SMITH R. H., Hebrews (ACNT 88), Minneapolis 1984.
- SODEN H. v., Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas (HC 3/2), Leipzig ³1899.
- SPICQ C., L'Épître aux Hébreux (SBi), Paris 1977.
- , L'Épître aux Hébreux. I. Introduction (EtB 40/1), Paris 1952.
- , L'Épître aux Hébreux. II. Commentaire (EtB 40/2), Paris 1953.
- STRATHMANN H., Der Brief an die Hebräer (NTD 9), Göttingen ⁸1963, 69-162.
- STROBEL A., Der Brief an die Hebräer (NTD 9/2), Göttingen ^{13/4}1991.
- SWETE H. B., The Gospel according to Mark, London 1908.
- TALYOR V., The Gospel according to Mark, London 1953.
- TEODORICO DA CASTEL SAN PIETRO, L'epistola agli Ebrei, Turin 1952.
- WEISS B., Der Brief an die Hebräer (KEK 13), Göttingen ⁶1897.
- WEISS H.-F., Der Brief an die Hebräer (KEK 13), Göttingen ^{15/1}1991.

WENGST KL., Das Johannesevangelium, Stuttgart 2019.

WESTCOTT B. F., The Epistle to the Hebrews. The Greek Text with Notes and Essays, London ³1928.

WETTE W. M. L. D., Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer (KEH.NT V/2), Leipzig 1844.

WILCKENS U., Römer 1-5 (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn ²1987.

WINDISCH H., Der Hebräerbrief (HNT 14), Tübingen ²1931.

WRIGHT N. T., Hebräerbrief für heute, Ulm 2019.

Einführungen / Hilfsmittel

ALAND K. / ALAND B., Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart ²1989.

ALAND K. u. a. (Hrsg.), Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. II. Die paulinischen Briefe, Bd. 4: Kolosserbrief und Hebräerbrief (ANTF 19), Berlin 1991.

BAILLY M. A., Dictionnaire Grec-Français, Paris 1919.

BAUER W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin ⁶1988.

BERGER K. / COLPE C., Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (TNT 1), Göttingen 1987.

BETZ H.-D. / SMITH E. W., Contributions to the Corpus Hellenisticum Novi Testamenti. I: Plutarch, De E apud Delphos (NT 13 / 1971), 217-235.

BLASS F. / DEBRUNNER A. / REHKOPF F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁷1990.

BROER I. in Verbindung mit Hans-Ulrich Weidemann, Einleitung in das Neue Testament, Würzburg ³2010.

BÜHLMANN W. / SCHERER K., Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk, Gießen ²1994.

CHENTRAINE P., Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots, Paris 1968.

COENEN L. / BEYREUTHER E. / BIETENHARD H., Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, 2 Bde., Wuppertal 1967-1971.

DEBRUNNER A., Friedrich Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ⁶1931.

EBNER M. / SCHREIBER ST. (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart ²2013.

EGGER W., Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. B. ³1993.

GEMOLL W., Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München ⁹1991.

HARJUNG J. D., Lexikon der Sprachkunst. Die rhetorischen Stilformen mit über 100 Beispielen, München 2000.

JAROŠ K., Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung, Wien 2008.

KITTEL G. u. a., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 10 Bde., Stuttgart 1933-1979.

BEHM J., Art. γεύομαι (ThWNT I), 674-676.

BERTRAM G., Art. πᾶς κτλ. (ThWNT V), 889f.

BÜCHSEL F., Art. ἐλέγχω κτλ. (ThWNT II), 470-474.

BULTMANN R., Art. εὐλαβής κτλ. (ThWNT II), 749-751.

CONZELMANN H., Art. χάρις κτλ. (ThWNT IX), 377-393.

DEBRUNNER A., Art. λέγω κτλ. A. Die Vokabeln λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω im Griechentum (ThWNT IV), 69-76.

FRIEDRICH G., Art. προφήτης κτλ. (ThWNT VI), 829-863.

GRUNDMANN W., Art. δεξιός (ThWNT II), 37-39.

-, Art. μεγαλωσύνη (ThWNT IV), 549f.

HAUCK F., Art. καθαρός D. Rein und unrein im NT (ThWNT III), 427-434.

KITTEL G., Die Engellehre des Judentums (ThWNT I), 79-81.

-, Art. ἀνύγιστος / ἀπαύγασμα (ThWNT I), 505.

-, Art. δοκέω κτλ. (ThWNT II), 235-258.

KÖSTER H., Art. ὑπόστασις (ThWNT VIII), 571-588.

KRÄMER H. / MEYER R., Art. προφήτης κτλ. (ThWNT VI), 781-795.813-828.

MICHEL O., Art. οἶκος (ThWNT V), 122-161.

RAD G. v. / KITTEL G., Art. δοκέω κτλ. (ThWNT II), 235-258.

REICKE B., Art. πᾶς κτλ. (ThWNT V), 885-895.

RENDTORFF R., Art. προφήτης κτλ. (ThWNT VI), 796-813.

SASSE H., Art. αἰών / αἰώνος (ThWNT I), 197-209.

SEESEMAN H., Art. πάλαι κτλ. (ThWNT V), 713-717.

WEIß K., Art. φέρω κτλ. (ThWNT IX), 57-89.

WILCKENS U., Art. χαρακτήρ (ThWNT IX), 407-412.

LAMPE G. W. H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.

LIDDELL H. G. / SCOTT R., A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the co-operation of many scholars, With a Supplement 1968, 2 Bde., Oxford ⁹1994.

METZGER B. M., Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung, Ostfildern ²2012.

-, Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik, Stuttgart 1966.

MOULTON J. H. / MILLIGAN G., The Vocabulary of the Greek New Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources, London 1914-1929.

PILHOFER P., Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung, Tübingen 2010.

PREISIGKE F., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten, Berlin 1925.

RENEHAN R., Classical Greek Quotations in the New Testament, in: Nieman D. / Schatkin M. (Hgg.), The heritage of the Early Church (FS Georges Vasilievich Florovsky), (OCA 195), Rom 1973, 17-46.

-, Greek Lexicographical Notes. A Critical Supplement to the Greek-English Lexicon of Liddell-Scott-James. Second Series (Hyp. 74), Göttingen 1982.

SCHNELLE U., Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁸2013.

STRECKER G. / SCHNELLE U. (HG.) unter Mitarbeit von Gerald Seelig, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Band II: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, Teilband 2, Berlin 1996.

ZIMMERMANN H., Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 1967.

Tertiärliteratur

ALBL M. C., "And Scripture Cannot Be Broken". The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections (NT.S 96), Leiden 1999.

ALLEN D. L., Lukan Authorship of Hebrews (NAC.SBT 8), Nashville 2010.

ALLEN D. M., Deuteronomy and Exhortation in Hebrews. A Study in Narrative Re-presentation (WUNT II / 238), Tübingen 2008.

-, What Are They Saying about Hebrews 13?, in: Moffit D. M. / Mason E. F. (Hgg.), Son, Sacrifice, and Great Shepherd. Studies on the Epistle to the Hebrews (WUNT II / 510), Tübingen 2020, 191-206.

ALT A., Jesaja 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag, in: Baumgartner W. u. a. (Hrsg.), Festschrift Alfred Bertholet: Zum 80. Geburtstag, Tübingen 1950, 29-49.

AMIR J. (= NEUMARK H.), Die messianische Idee im hellenistischen Judentum (FrR 25 / 1973), 195-203.

ANDERSEN Ø., Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike (aus dem Norwegischen von Brigitte Mannsperger und Ingunn Tveide), Darmstadt 2001.

ANDERSON D. R., The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews (Studies in Biblical Literature 21), New York 2001.

ANDERSON H., The Jewish Antecedents of the Christology in Hebrews, in: Charlesworth J. H. u. a. (Hrsg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian origins, Minneapolis 1992, 512-535.

ANDERSON R. D., The Use and Abuse of Lausberg in Biblical Studies, in: Eriksson A. u. a. (Hrsg.), Rhetorical Argumentation in Biblical Texts. Essays from the Lund 2000 Conference (Emory Studies in Early Christianity), Harrisburg 2002, 66-76.

ANDERSON R. P., "Better" in the Epistle to the Hebrews (ET 3 / 1891-92), 175.

ANDRIESEN P. C. B., De Betekenis van Hebr. 1,6 (StC 35 / 1960), 1-13.

-, La teneur judéo-chrétienne de He I 6 et II 14B-III 2 (NT 18 / 1976), 293-313.

ANGERS D., L'«aujourd'hui» en Luc-Actes, chez Paul et en Hébreux. Itinéraires et associations d'un motif deutéronomique (BZNW 215), Berlin 2018.

ASCHIM A., Melchizedek and Jesus: 11Q Melchizedek and the Epistle to the Hebrews, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 129-147.

ASSMANN J., Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: Assmann J. / Burkert W. / Stolz F. (Hrsgg.), Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele (OBO 48), Göttingen 1982, 14-61.

-, Verkünden und Verklären – Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten, in: Burkert W. / Stolz F. (Hrsg.), Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich (OBO 131), Göttingen 1994, 33-58.

-, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit, Heidelberg 1975.

ATTRIDGE H. W., Essays on John and Hebrews (WUNT II / 264), Tübingen 2010.

-, New Covenant Christology in an Early Christian Homily (QuartRev 8 / 1988), 89-108.

-, The uses of Antithesis in Hebrews 8-10, in: Stendahl K. (Hrsg.), Christians Among Jews and Gentiles, Philadelphia 1986, 1-9.

AUFFRET P., Note sur la structure littéraire d'Hb II. 1-4 (NTS 25 / 1979), 166-179.

AUNE D. E., Christian Prophecy and Messianic Status of Jesus, in: Charlesworth J. H. u. a. (Hrsg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian origins, Minneapolis 1992, 404-422.

AVEMARIE F., Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Literatur: Frey J. / Schröter J., Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2007, 170-211.

BACHER W., Die Proömien der alten jüdischen Homilie. Beiträge zur Geschichte der jüdischen Schriftauslegung und Homiletik (BZAW 12), Leipzig 1913.

BACHMANN M., Ermittlungen zum Mittler: Gal 3,20 und der Charakter des mosaischen Gesetzes, in: ders., Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus (NTOA 40), Freiburg i. d. S., 1999, 81-126.

-, "... gesprochen durch den Herrn" (vgl. Hebr 2,3). Erwägungen zum Reden Gottes und Jesu im Hebräerbrief (Bib 71 / 1990), 365-394.

-, Jüdischer Bundesnomismus und paulinisches Gesetzesverständnis, das Fußbodenmosaik von Bet Alfa und das Textsegment Gal 3,15-29, in: ders., Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus (NTOA 40), Freiburg i. d. S., 1999, 57-77.

BACKHAUS K., Art. Aristion, in: LThK³ 1 (1996), 973.

-, Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefes, in: ders., Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief (WUNT 240), Tübingen 2009, 215-237.

-, Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg. Der Hebräerbrief und Israel, in: ders., Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief (WUNT 240), Tübingen 2009, 195-213.

-, Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule: ders., Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief (WUNT 240), Tübingen 2009, 21-48.

- , Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (NTA.NF 29), Münster 1996.
- , Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung, in: ders., Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief (WUNT 240), Tübingen 2009, 239-261.
- , „Licht vom Licht“. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief: ders., Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief (WUNT 240), Tübingen 2009, 77-99.
- , Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief, in: Söding T. (Hrsg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments (FS W. Thüsing), Münster 1996, 258-284.
- , How to entertain Angels: Ethics in the Epistle to the Hebrews, in: Gelardini G., (Hg.), Hebrews. Contemporary Methods - New Insights (Biblical Interpretation Series 75), Leiden 2005, 149-175.
- BACON B. W., Heb I,10-12 and the Septuagint Rendering of Ps 102,23 (ZNW 2-3 / 1902f.), 280-285.
- BAHL P., Die Macht der Sünde im Römerbrief. Eine Untersuchung vor dem Hintergrund antiker Argumentationstheorie und -praxis, (Beiträge zur historischen Theologie 189), Tübingen 2019.
- BAKKER A. H. A., Christ an Angel? A study of Early Christian Docetism (ZNW 32 / 1933), 255-65.
- BALLARINI T., Archegos (Atti 3,15; 5,31; Ebr. 2,10; 12,2): autore o condottiero? (SacDoc 16), Bologna 1971, 535-551.
- BALTHASAR H. U. v., Theologie der Geschichte. Ein Grundriss (ChHe II/8), Einsiedeln ⁵1959.
- BALTRUSCH E., Herodes. König im Heiligen Land. Eine Biographie, München 2012.
- BARBEL J., Christos Angelos. Die frühchristliche und patristische Engelchristologie im Lichte der neueren Forschung (LuM 21), Maria Laach ²1960, 89-108.
- , Zur „Engel-Trinitätslehre“ im Urchristentum (ThRv 54 / 1958), 49-58.
- BARKER M., The High Priest and the worship of Jesus, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 93-111.
- BARNARD J. A., The Mysticism of Hebrews. Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews (WUNT/II 331), Tübingen 2012.
- BARRETT C. K., The Eschatology of the Epistle to the Hebrews, in: Davies W. D. / Daube D., The Background of the New Testament and its Eschatology (FS C. Dodd), Cambridge 1956, 363-393.
- BARTON G. A., Names of angels (JBL 31/1912), 156-167.
- BATES M. W., The Birth of Trinity. Jesus, God, and Spirit in New Testament and Early Christianity Interpretations of the Old Testament, Oxford 2015.
- BATEMAN H. W., Early Jewish Hermeneutics and Hebrews 1:5-13: The Impact of Early Jewish Exegesis in the Interpretation of a Significant New Testament Passage (AmUSt.TR 193), New York 1997.
- , Two first-century messianic uses of the OT: Heb 1:5-13 and 4QFlor 1.1-19 (JETS 38 / 1995), 11-27.

- BAUCKHAM R., Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity, Cambridge 2008.
- , The Christian World Around the New Testament. Collected Essays II (WUNT 386), Tübingen 2017.
- , The Fate of the Dead. Studies on the Jewish & Christian Apocalypses (NT.S 93), Leiden 1998.
- , The Jewish World around the New Testament. Collected Essays I (WUNT 233), Tübingen 2008.
- , The Throne of God and the worship of Jesus, in: Newman C. C. u. a., The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 43-69.
- , / DRIVER D. / HART TR. / MACDONALD N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008.
- BAUERNFEIND O., Die Geschichtsauffassung des Urchristentums, in: ders., Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte (WUNT I 22), Tübingen 1980, 425-448.
- BAUMERT N., KOINONEIN und METECHEIN – synonym? (SBB 51), Stuttgart 2003.
- BECKER A. H. / REED A. Y., The Ways that Never Parted. Jews and Christians in the Early Middle Ages (Texts and Studies in Ancient Judaism / Texte und Studien zum Antiken Judentum 95), Tübingen 2003.
- BECKER JO., Die kollektive Deutung der Königpsalmen, in: Struppe U. (Hrsg.), Studien zum Messiasbild im Alten Testament (SBAB 6), Stuttgart 1989, 291-318.
- BECKER JÜ., Das Urchristentum als gegliederte Epoche (SBS 155), Stuttgart 1993.
- BECKER JÜ., Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen ²1992.
- BECKER M., Lukas und Dion von Prusa (Studies in Cultural Contexts of the Bible 3), Leiden 2020.
- , The Great Angel: A Study of Israel's Second God, Louisville 1992.
- , /FREY J., Qumran und der biblische Kanon (Biblisch-Theologische Studien 92), Neukirchen-Vluyn 2009.
- BENDEMANN R. V., / TIWALD M., Das frühe Christentum und die Stadt – Einleitung und Grundlegung, in: diess. (Hgg.), Das frühe Christentum und die Stadt ((Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 198), Stuttgart 2012, 9-42.
- BERGER K., Abraham in den paulinischen Hauptbriefen (MThZ 17/1966), 47-89.
- , Antike Rhetorik und christliche Homiletik, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 173-187.
- , Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten (StUNT 13), Göttingen 1976.
- , Die königlichen Messias Traditionen des Neuen Testaments (NTS 20 / 1974), 1-44.
- , Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung, (UTB 658), Heidelberg ¹1977.
- , Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
- , Hellenistische Gattungen im Neuen Testament (ANRW II 25/2), Berlin 1984, 1031-1432.
- , Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ²1995.
- , Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel (NTS 17 / 1970), 391-425.

BERGES U., Gottesgarten und Tempel: Die neue Schöpfung im Jesajabuch, in: Keel O. / Zenger E. (Hrsg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. B. 2002, 69-98.

BERTRAM G., Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, in: Schmidt K. L. (Hrsg.), Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag, Tübingen 1927, 187-217.

BETZ H.-D., Eduard Norden und die frühchristliche Literatur, in: ders., Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze IV, Tübingen 1998, 78-99.

BEYERLE ST., FREY J., Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer (BThS 120), Neukirchen-Vluyn 2011.

BEYSCHLAG K., Simon Magus und die christliche Gnosis (WUNT 16), Tübingen 1974.

BICHLER R., Über die Periodisierung griechischer Geschichte in der griechischen Historie, in: Wiesehöfer J., / Krüger Th., Periodisierung und Epochenbewusstsein im Alten Testament und in seinem Umfeld (Oriens et Occidens 20), Stuttgart 2012, 87-119.

BIELER L., ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Darmstadt 1967 [Nachdruck von Bieler L., ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum (Bd. 1), Wien 1935].

BIETENHARD H., „Der Menschensohn“ ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: Sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien. I: Sprachlicher und religionsgeschichtlicher Teil (ANRW II 25/1), Berlin 1982, 265-350.
-, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT I 2), Tübingen 1951.

BLACK D. A., Hebrews 1:1-4: A Study in Discourse Analysis (WThJ 49 / 1987), 175-194.
-, Literary Artistry in the Epistle to the Hebrews (Filologia Neotestamentaria 7 / 1994), 43-52.

BLANK J., Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung, in: ders. / Werbick J. (Hrsg.), Sühne und Versöhnung (TzZ 1), Düsseldorf 1986.

BLASS F., Die rhythmische Komposition des Hebräerbriefes (ThStKr 75), Halle 1902, 420-461.

BLECH M., Studien zum Kranz bei den Griechen (RVV 38), Berlin 1982.

BLIGH J., The Structure of Hebrews (HeyJ 5 / 1964), 170-177.

BLINZLER J., Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt, Regensburg³1960.

BLOCHER H., Yesterday, Today, Forever: Time, Times, Eternity in Biblical Perspective (TynB 52 / 2001), 183-202.

BÖHLER D., Das Gottesvolk als Altargemeinschaft. Die Bedeutung des Tempels für die Konstituierung kollektiver Identität nach Esra-Nehemia, in: Keel O. / Zenger E. (Hrsg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. B. 2002, 207-230.

BOLAFFI E., Quintilian als Pädagoge und Lehrer, in: Johann H.-T. (Hrsg.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt 1976, 433-447.

BOND G. J., Exegetical Notes on Hebrews ii. 1. (ET 3 / 1891-92), 464.

BONSIRVEN J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*. Bd.1: La théologie dogmatique, Bd. 2 : Théologie morale, vie morale et religieuse, Paris 1934f.

-, *Le péché et son expiation selon la théologie du judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (Bib 15 / 1934), 213-236.

BONUS A., Heb. ii. 16 in the Peshitta Syriac Version (ET 33 / 1921-22), 234-236.

BORMANN L., *Theologie des Neuen Testaments. Grundlinien und wichtigste Ergebnisse der internationalen Forschung* (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft), Göttingen 2017.

BORNKAMM G., *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, in: ders., *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze II* (BEvTh 28), München 1959, 188-203.

-, *Mensch und Gott in der griechischen Antike*, in: ders., *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze II* (BEvTh 28), München 1959, 9-46.

BORSCH F. H., Further reflections on 'The Son of Man:' The Origins and Development of the Title, in: Charlesworth J. H. u. a. (Hrsg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian origins*, Minneapolis 1992, 130-144.

BOTTINI G. C., *Gesù guida e causa di salvezza* (Eb 2,1-18; 5,5-10): La soteriologia della lettera agli Ebrei, in: Corona R. (Hrsg.), *Lettura Esegético – Esistenziale. Atti della Nona Settimana Biblica Abruzzese organizzata dai Frati Minor della Provincia S. Bernardino da Siena, L'Aquino 1994*, 77-89.

BOUSSET W. / GRESSMANN H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21), Tübingen 1966.

-, *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos* (FRLANT 25), Göttingen 1916.

-, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenaeus* (FRLANT 21), Göttingen 1913.

BOVON F., *Le Christ, la foi et la sagesse dans l'Épître aux Hébreux* (Hébreux 11 et 1) (RTP 18 / 1968), 129-144.

BOYARIN D., *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.

-, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus* (Judentum - Christentum - Islam. Interreligiöse Studien 12), Würzburg 2015.

BRANDENBURGER E., *Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos*, in: ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums* (SBAB.NT 15), Stuttgart 1993, 209-250.

-, *Pistis und Soteria. Zum Verstehenshorizont von »Glaube« im Urchristentum*, in: ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums* (SBAB.NT 15), Stuttgart 1993, 251-288.

-, *Text und Vorlagen von Hebr. V,7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefs*, in: ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums* (SBAB.NT 15), Stuttgart 1993, 9-44.

BRAULIK G., Gottes Ruhe – das Land oder der Tempel? Zu Ps 95,11: Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (SBAB.AT 33), Stuttgart 2001, 203-211.
-, Verweigert die Westkirche den Heiligen des Alten Testaments die liturgische Verehrung? (ThPh 82 / 2007), 1-20.

BRAUN H., Das himmlische Vaterland bei Philo und im Hebräerbrief, in: Böcher O. / Haacker K. (Hrsg.), Verborum Veritas (FS G. Stählin), Wuppertal 1970, 319-327.

BRAWLEY R. L., Discourse Structure and the Unseen in Hebrews 2:8 and 11:1: A Neglected Aspect of the Context (CBQ 55 / 1993), 81-98.

BREYTENBACH C., Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: Janowski B. / Welker M. (Hrsg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt a. M. 2000, 217-243.

BRIGHT P., The Epistle to the Hebrews in Origen's Christology, in: Dorival G. (Hrsg.), Origeniana Sexta. Origène et la Bible - Origen and the Bible (BETL 118), 559-565.

BROCK S. P., Hebrews 2:9b in Syriac Tradition (NT 27 / 1985), 236-244.

BROWN P., Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem christlichen Imperium (dtv 4650), München 1995.

BROX N., Von der apokalyptischen Naherwartung zur christlichen Tugendlehre, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 229-248.

BRUCE F. F., Ausserbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum, hrsg. von Eberhard Güting, Gießen ³1993.

BRÜTSCH M., Israels Psalmen in Qumran. Ein textarchäologischer Beitrag zur Entstehung des Psalters (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 193), Stuttgart 2010.

BRUNNER H., Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos, Wiesbaden 1964.

BRUNNER-TRAUT E., Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen (ZRGG 12 / 1960), 97-111.

-, Pharao und Jesus als Söhne Gottes (Antaios II/3 / 1960), 266-284.

BUCHANAN G. W., Eschatology and the End of Days (JNES 20 / 1961), 188-193.

BÜCHSEL F., Die Christologie des Hebräerbriefes, Gütersloh 1922.

-, Die griechische Sprache der Juden in der Zeit der Septuaginta und des Neuen Testaments (ZAW 60 / 1944), 132-149.

BUDDE A., Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster 2004.

BUDDE K., Die Herkunft Sadok's (ZAW 52 / 1934), 42-50.

BULTMANN R., Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit. (ThLZ 73 / 1948), 659-666.

BURGER C., Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 98), Göttingen 1970.

BURKERT W., Griechische Hymnoi, in: ders. / Stolz F. (Hrsg.), Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich (OBO 131), Göttingen 1994, 9-17.

BURKETT D., The Son of Man Debate. A History and Evaluation (MSSNTS 107), Cambridge 1994.

BURNEY C. F., Christ as the APXH of creation (JThS 27 / 1926), 160-177.

BURNS L., Hermeneutical Issues and Principles in Hebrews as exemplified in the Second Chapter (JETS 39 / 1996), 587-607.

BUSCH P., Der mitleidende Hohepriester. Zur Rezeption der mittelplatonischen Dämonologie in Hebr 4,14f, in: Dobbeler A. v. / Erlemann K. / Heiligenthal R. (Hrsg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments, Tübingen 2000, 19-30.

CAIRD G. B., Son by Appointment, in: Weinrich W. C. (Hrsg.), The New Testament Age (FS B. Reicke), Bd. 2, Macon 1984, 73-8.

-, The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews (CJT 5 / 1959), 44-51.

CALAWAY J. C., The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context (WUNT II 349), Tübingen 2013.

CALLAN T., Psalm 110:1 and the Origin of the Expectation that Jesus Will Come Again (CBQ 44 / 1982), 622-636.

CAMBIER J., Eschatologie où Hellénisme dans l'Épître aux Hébreux: Une étude sur μένειν et l'exhortation finale de l'Épître (ALBO 2/12), Louvain 1949.

CAMERON A., Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of christian discourse (Sather Classical Lectures 55), Berkeley 1991.

CANDLISH J. S., Note on Hebrews i. 6. (ET 3 / 1891-92), 112f.

CANEDAY A. B., The Eschatological World already subjected to the Son: The *Οἰκουμένη* of Hebrews 1.6 and the Son's Enthronement, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 28-39.

CAPES D., Imitatio Christi and the Early Worship of Jesus, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 293-307.

CARLSTON C. E., Eschatology and Repentance in The Epistle to the Hebrews (JBL 78 / 1959), 296-302.

CARR W., Angels and Principalities. The background, meaning and development of the Pauline phrase *hai archai kai hai exousiai* (MSSNTS 42), Cambridge 1981.

CARREIRA J. N., Formen des Geschichtsdenkens in altorientalischer und alttestamentlicher Geschichtsschreibung (BZ NF 31/1987), 36-57.

CARSON D. A., An Introduction to the Porter/Fanning Debate, in: Porter S. E. / Carson D. A. (Hrsg.), Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research (JSNT.S 80), Sheffield 1993, 18-25.

CASALINI N., Agli Ebrei. Discorso di esortazione (SBF Analecta 34), Jerusalem 1992.

CASEY M., From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology, Cambridge 1991.

-, Son of Man. The interpretation and influence of Daniel 7, London 1979.

-, The Solution tot he 'Son of Man' Problem, New York 2009.

CASEY P. M., Monotheism, Worship and Christological Developments in the Pauline Churches, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 214-233.

CHADWICK H., Antike Schriftauslegung. Pagane und christliche Allegorese. Activa und Passiva im antiken Umgang mit der Bibel (Hans-Lietzmann-Vorlesungen, Heft 3, hrsg. v. C. Marksches), Berlin 1998.

CHADWICK J., The Etymology of Greek πάλαι (Glotta 54 / 1976), 68-71.

CHARLS J.D., The Angels, Sonship and Birthright in the Letter to the Hebrews (JETS 33 / 1990), 171-178.

CHARLESWORTH J. H., From Jewish Messianology to Christian Christology. Some Caveats and Perspectives, in: Neusner J., / Green W. S. / Frerichs E., (Hgg.), Judaism and their Messiahs at the turn of the Christian Era, Cambridge 1987, 225-264.

CHILTON B., Christianity's History and the Epistle to the Hebrews, in: ders., / Neusner J. (Hgg.), Jewish and Christian Doctrines. The Classics Compared, London 2000, 124-141.

CHURCH P. A. F., 'The true Tent which the Lord has Pitched': Balaam's Oracles in the Second Temple Judaism and in Hebrews, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and it Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 145-157.

CLAUSSEN C., Alttestamentliche Gestalten als negative Beispiele, in: Öhler M., (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 204-218.

-, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden (StUNT 27), Göttingen 2002.

CLEMENS J. S., Note on βραχύ τι. Hebrews ii. 7. (ET 3 / 1891-92), 418.

CLIVAZ C., Hebrews 5.7, Jesus' Prayer on the Mount of Olives and Jewish Christianity: Hearing Early Christian Voices in Canonical and Apocryphal Texts, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and it Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 187-209.

- COCKERILL G. L., Heb 1:1-14, *1 Clem.* 36:1-6 and the High Priest Title (JBL 97 / 1978), 437-440.
 -, Hebrews 1:6: Source and Significance (Bulletin for Biblical Research 9 / 1999) 51-64.
 -, Melchizedek without Speculation: Hebrews 7.1-25 and Genesis 14.17-24, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), *A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts* (LNTS 387), New York 2008, 128-144.
 -, Structure and Interpretation in Hebrews 8:1-10:18: A Symphony in Three Movements (IBR 11 / 2001), 179-2001.
- CODY A., *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Rom 1969.
- COLLINS A. Y., The Worship of Jesus and the Imperial Cult, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus* (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 234-257.
- COLLINS J. J., Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls, in: ders. / Kugler R. A. (Hrsgg.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 4), Grand Rapids 2000, 9-28.
- COLPE C., Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente, in: ders. u. a. (Hrsgg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 203-228.
- CONZELMANN H., *Geschichte des Urchristentums* (NTD Erg. 5), Göttingen ⁴1978.
 -, *Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Tübingen 1981.
- COOK J. G., *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 3), Tübingen 2000.
 -, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 23), Tübingen 2004.
- COSTLEY A., *Creation and Christ. An Exploration of the Topic of Creation in the Epistle to the Hebrews* (WUNT II 527), Tübingen 2020.
- CROY N. C., *Endurance in suffering. Hebrews 12,1-13 in its rhetorical, religious, and philosophical contexts* (MSSNTS 98), Cambridge 1998.
- CULLMANN O., *Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957.
 -, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich ³1962.
 -, „Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem“ (ThZ 3 / 1947), 177-191.
 -, *Le retour du Christ. Espérance de l'Église selon le Nouveau Testament* (CThAP), Neuchâtel 1943.
- DAHL N. A., Messianic Ideas and the crucifixion of Jesus, in: Charlesworth J. H. u. a. (Hrsgg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian origins*, Minneapolis 1992, 382-403.
- DALMAN G., *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nichtkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert. Bd. 1: Einleitung und wichtige Begriffe*, Leipzig ²1930.

DALY R. J., The soteriological significance of the sacrifice of Isaac (CBQ 39/1977), 45-75.

DALY-DENTON M., Singing Hymns to Christ as to a God (Cf. Pliny *Ep.* X, 96), in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 277-292.

DANIELOU J., La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif (Bib. 28 / 1947), 363-393.

-, Les symboles chrétiens primitifs, Paris 1961.

-, Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée Bd. II), Paris 1961.

-, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique (ETH), Paris 1950.

-, Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Paris 1991.

DASSMANN E., Kirche, geistliches Amt und Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe und christlichen Impulsen, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 249-269.

DAVIDSON M. J., Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran (JSPE.S 11), Sheffield 1992.

DAVIES W. D., Die Bergpredigt. Exgetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente, München 1970.

-, Torah in the messianic age and / or the Age to Come (Journal for Biblical Literature Monograph Series VII), Philadelphia 1952.

DAVILA J. R., Of Methodology, Monotheism and Metatron. Introductory Reflections on Divine Mediators and the Origins of the Worship of Jesus, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 3-18.

DE CONICK A. D., Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First-Century Christology in the Second Century, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 308-342.

DE VILLIERS G., Reflections on Creation and Humankind in Psalm 8, the Septuagint and Hebrews: Human D. J., / Steyn G. J. (Hrsgg.), Psalms and Hebrews. Studies in Reception (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 527), New York 2010, 69-82.

DE VOS J. C., Abraham's Family in the Epistle to the Hebrews, in: Bormann L. (Hg.), Abraham's Family. A Network of Meaning in Judaism, Christianity, and Islam (WUNT 415), Tübingen 2018.

DE WET CHR. L., The Messianic Interpretation of Psalm 8:4-6 in Hebrews 2:6-9. Part II: Human D. J., / Steyn G. J. (Hrsgg.), Psalms and Hebrews. Studies in Reception (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 527), New York 2010, 113-125.

DÉAUT R. LE, Goûter le calice de la mort (Bib. 43 / 1962), 82-86.

-, La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42 (AnBib 22), Rom 1963.

-, La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne (SPCIC 2 / 1961), 563-574.

DEHN G., Engel und Obrigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis von Röm 13,1-7, in: Wolf E. (Hrsg.), Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 90-109.

DEICHGRÄBER R., Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen (StUNT 5), Göttingen 1967.

DEISSLER A., Zum Problem der Messianität von Psalm 2, in: Struppe U. (Hrsg.), Studien zum Messiasbild im Alten Testament (SBAB 6), Stuttgart 1989, 319-330.

DEISSMANN A., Licht vom Osten, Tübingen ⁴1923.

DELANEY C., The legacy of Abraham, in: Bal M. (Hrsg.), Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible (JSOT Suppl. 81), Sheffield 1989, 27-41.

DELLING G., Das Zeitverständnis des Neuen Testaments, Gütersloh 1940.

DEMAREST B., A History of Interpretation of Hebrews 7,1-10 from the Reformation to the Present (BGBE 19), Tübingen 1976.

DERRETT J. D. M., Cursing Jesus (I Cor. XII. 3). The Jews as Religious "Persecutors" (NTS 21/ 1974-75), 544-554.

DEY L., The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews (SBL.DS 25), Missoula 1975.

DHOTEL J.-C., La «Sanctification» du Christ d'après Hébreux II, 11 (RSR 47 / 1959), 515-543.

-, La «Sanctification» du Christ d'après Hébreux II, 11. Seconde partie (RSR 48 / 1960), 420-452.

DIBELIUS M., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von Martin Dibelius, Erster Band: Zur Evangelienforschung. In Verbindung mit Heinz Kraaft, hg. von Günther Bornkamm. Tübingen 1953.

-, Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von Martin Dibelius, Zweiter Band: Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte. In Verbindung mit Heinz Kraaft, hg. von Günther Bornkamm. Tübingen 1956.

-, Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief, in: ders., Botschaft und Geschichte, Bd. 2: Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte, Tübingen 1956, 160-176.

-, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ²1933 / 2018.

-, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.

-, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, Heidelberg 1944.

-, Geschichte der urchristlichen Literatur, München 1975.

-, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, Göttingen 1925.

-, Jungfrauensohn und Krippenkind (SHAW 4/ 1931-32), Heidelberg 1932, 3-80.

-, Paulus auf dem Areopag (SHAW 2/ 1938-39), Heidelberg 1939.

-, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, Heidelberg 1942.

-, Urchristentum und Kultur. Rektoratsrede gehalten bei der Stiftungsfeier der Universität am 22. November 1927, Heidelberg 1928.

DIETHELM M., Zum Geschichtsverständnis Hoseas, in: Schade-Busch M. (Hrsg.), Wege öffnen (FS R. Gundlach) (ÄAT 35), Wiesbaden 1996, 175-183.

DIETRICH M., Der „Garten Eden“ und die babylonischen Parkanlagen im Tempelbezirk. Vom Ursprung des Menschen im Gottesgarten, seiner Verbannung daraus und seiner Sehnsucht nach Rückkehr dorthin, in: Hahn J. (Hrsg.), Religiöse Landschaften (AOAT 301), Münster 2002, 1-29.

DIMANT D., 4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple, in: Caquot A. / Hadas-Lebel M. / Riaud J. (Hrsg.), Hellenica et Judaica (FS V. Nikiprowetzky), Leuven 1986, 163-189.

DOBSCHÜTZ E. v., Das Judentum der Zeit Jesu in neuer Beleuchtung (ThStKr 101 / 1929), 122-136.

-, Zeit und Raum im Denken des Urchristentums (JBL 41 / 1922), 212-223.

DOCHERTY S. E., The Use of the Old Testament in Hebrews. A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation (WUNT II / 260), Tübingen 2009.

DÖLGER F. J., Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, Münster ²1925.

-, Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheorie des christlichen Altertums, in: ders., Antike und Christentum I, Münster ²1929, 271-290.

DÖPP H.-M., Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. (TANZ 24), Tübingen 1998.

DOERING L., *Urzeit-Endzeit* Correlation in the Dead Sea Scrolls and Pseudoepigrapha, in: ECKSTEIN H.-J. / LANDMESSER CHR. / LICHTENBERGER H. (HRSG) unter Mitarbeit von Jens Adam und Martin Bauspieß, Eschatologie - Eschatology. The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September 2009), (WUNT 272), Tübingen 2011, 19-58.

DÖRRIE H., Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte (NAWG 1 / 1955), 35-92.

DONNER H., Der verlässliche Prophet. Betrachtungen zur 1 Makk 14,41ff und zu Ps 110, in: ders., Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), Berlin 1994, 213-223.

DOORMANN F., Deinen Namen will ich meinen Brüdern verkünden (vgl. Hebr 2,11-13) (BiLe 14 / 1973), 245-252.

DORMANDY R., Hebrews 1:1-2 and the Parable of the Wicked Husbandmen (ET 100 / 1988-89), 371-375.

DOWNEY G., Erziehung und Bildung im spätrömischen Reich. Christliche und heidnische Theorien unter Konstantin und seinen Nachfolgern, in: Johann H.-T. (Hrsg.), Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt 1976, 549-572.

DRURY J., “Christ our Passover”, in: Porter S. E. / Joyce P. M. / Orton D. E. (Hrsg.), Crossing the boundaries. Essays in Biblical Interpretation (FS M. D. Goulder) (Biblical Interpretation Series 8), Leiden 1994, 221-233.

DUNN J. D. G., Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, London 1989.

-, Messianic Ideas and their Influence on the Jesus of History, in: Charlesworth J. H. u. a. (Hrsg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian origins, Minneapolis 1992, 365-381.

-, The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity, London 1991.

-, Unity and Diversity in the New Testament, Philadelphia 1977.

DUNNING B. H., Aliens and Sojourners. Self as Other in Early Christianity, Philadelphia 2009.

-, The Intersection of Alien Status and Cultic Discourse in the Epistle to the Hebrews, in: Gelardini G., (Hg.), Hebrews. Contemporary Methods – New Insights (Biblical Interpretation Series 75), Leiden 2005, 177-198.

DUPONT J., “Assis à la droite de Dieu”. L’interprétation du Ps 110,1 dans le Nouveau Testament, in: Dhanis E. (Hrsg.), Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome 1970), Rom 1974, 340-422.

EBERHART CHR. A., Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie (WUNT 306), Tübingen 2013.

EGO B., Der Diener im Palast des himmlischen Königs. Zur Interpretation einer priesterlichen Tradition im rabbinischen Judentum, in: Hengel M. / Schwemer A. M. (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT/I 55), Tübingen 1991, 361-384.

-, Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums (ZAW 110 / 1998), 556-569.

-, Gottes Thron in Talmud und Midrasch. Kosmologische und eschatologische Aspekte eines aggadischen Motivs, in: Philonenko M. (Hrsg.), Le Trône de Dieu (WUNT/I 69), Tübingen 1993, 318-333.

-, Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum (WUNT/II 34), Tübingen 1989.

EISELE W., Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief (BZNW 116), Berlin 2003.

EISENBAUM P. M., Locating Hebrews within the Literary Landscape of Christian Origins, in: Gelardini G., (Hg.), Hebrews. Contemporary Methods - New Insights (Biblical Interpretation Series 75), Leiden 2005, 213-244.

EISENHUT W., Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte (Die Altertumswissenschaft. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Teildisziplinen und Hilfswissenschaften), Darmstadt 1990.

ELBOGEN I., Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt a. M. 1931.

ELLINGWORTH P., Jesus and the Universe in Hebrews (EvQ 58 / 1986), 337-350.

-, “Like the Son of God”: Form and Content in Hebrews 7,1-10 (Bib. 64 / 1983), 255-262.

-, The unshakeable Priesthood: Hebrews 7.24 (JSNT 23 / 1985), 125-126.

ELTESTER F. W., Eikon im Neuen Testament (BZNW 23), Berlin 1958.

ERDIN F., Das Wort Hypostasis (FThSt 52), Freiburg i. B. 1939.

ERNST M., Adam – die Rezeption eines alttestamentlichen Motivs in neutestamentlichen Texten; in: Öhler M., (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 27-39.

ERLEMANN K., Alt und neu bei Paulus und im Hebräerbrief. Frühchristliche Standortbestimmung im Vergleich (ThZ 54 / 1998), 345-367.

-, Antiochia und der Hebräerbrief – eine Milieustudie, in: Bendemann R. v., / Tiwald M. (Hgg.), *Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 198)*, Stuttgart 2012, 114-127.

-, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum (UTB 1937)*, Tübingen 1996.

ESHEL H., *Exploring the Dead Sea Scrolls. Archeology and Literatur of the Qumran Caves* edited by Shani Tzoref and Barnea Levi Selavan (*Journal of Ancient Judaism Supplements 18*), Göttingen 2015.

EVANS T. S., Our Fellowship with Christ in Nature (Exp. 3rd Ser. 1 / 1885), 303-305.

FABRY H.-J. / SCHOLTISSEK K., *Der Messias (NEB.Themen 5)*, Würzburg 2002.

FALCETTA A., Early Christian teachers. The ‘Didaskaloí’ from Their Origins to the Middle of the Second Century (WUNT II / 516), Tübingen 2020.

FANNING B.M., Approaches to Verbal Aspect in New Testament Greekin: Stanley E. P. / Carson D. A. (Hrsg.), *Issues in Definition and Method: Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research (JSNT.S 80)*, Sheffield 1993, 46-62.

FARNELL L.R., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.

FEUILLET A., Jesus et la Sagesse divine (RB 62 / 1955), 161-196.

-, “L’attente de la parousie et du jugement dans l’Épître aux Hébreux“ (BVC 42 / 1961), 23-31.

-, *Le Christ Sagesse de Dieu d’après les Épîtres Pauliniennes*, Paris 1966.

FELDMEIER R., Die Christen als Fremde. Die Christen als Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992.

FIELD F., *Notes on the translation of the New Testament*, Cambridge 1899.

FIGAL G., Art. Maximus von Tyrus, in: RGG⁴ 5 (2002), 935f.

FILTVEDT O. J., The Identity of God’s People and the Paradox of Hebrews (WUNT II.400), Tübingen 2015.

FINNEY T. J., A proposed reconstruction of Hebrews 7,28a in p^{46} (NTS 40 / 1994), 472-473.

FITZMYER J. A., A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10, in: ders., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula 1974, 187-204.

-, Melchizedek in the MT, LXX and the NT (Bib. 81 / 2000), 63-69.

-, “Now this Melchizedek ...” (Heb 7,1) (CBQ 26 / 1963), 305-321.

-, The Palestinian Background of “Son of God” as a Title for Jesus, in: Fornberg T. / Hellholm D. (Hrsg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Semantical Contexts*, Oslo 1995, 567-577.

FLETCHER-LOUIS C. H. T., All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls (StTDJ 42), Leiden 2002.

-, Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls (Dead Sea Discoveries Vol. VII No. 3 / 2000), 292-312.

-, The Worship of Divine humanity as God's Image and the Worship of Jesus, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 112-128.

FLUSSER D., "At the Right Hand of Power", in: ders., Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988, 301-305.

-, Das jüdische Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels und die Christologie (FrR 25 / 1973), 187-194.

-, Melchizedek and the Son of Man, in: ders., Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988, 186-192.

-, Messianology and Christology in the Epistle to the Hebrews, in: ders., Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988, 246-279.

FOHRER G., Kritik an Tempel, Kultus und Kultusausübung in nachexilischer Zeit, in: A. Kuschke / E. Kutsch (Hrsg.), Archäologie und Altes Testament (FS K. Galling), Tübingen 1970, 101-116.

FORNBERG T., God, the Fathers, and the Prophets. The Use of Heb 1:1 in Recent Theology of Religions, in: ders., / Hellholm D. (Hrsg.), Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Semantical Contexts, Oslo 1995, 887-900.

FOSSUM J. E., The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origins of Gnosticism (WUNT/I 36), Tübingen 1985.

FRANCO M., César-Augusto, Jesucristo, su persona y su obra, en la carta a los Hebreos, Madrid 1992.

FRANKEMÖLLE H., Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte - Verlauf - Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) (KStTh 5), Stuttgart 2006.

-, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116), Bodenheim 1998.

FRANKOWSKI J., Early Christian Hymns Recorded in the New Testament. A consideration of the question in the light of Heb 1,3 (BZ.NF 27 / 1983), 183-194.

FREVEL C., Zerbrochene Zier. Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern (Threni), in: Keel O. / Zenger E. (Hrsg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. B. 2002, 99-153.

FREY J., Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft: ders. / Schröter J., Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2007, 3-50.

-, / JOST M. R., Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT II / 446), Tübingen 2017.

-, STEFAN KRAUTER UND HERMANN LICHTENBERGER, Einführung. Zum Thema Heil und Geschichte und zum Problem der „Heilsgeschichte“ in der biblischen Tradition und in der theologischen Interpretation, in: -, / KRAUTER ST. / LICHTENBERGER H. (Hrsg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248), Tübingen 2009, XI-XXIII.

FRIEDRICH G., Das Lied vom Hohenpriester des Hebräerbriefes im Zusammenhang von Hebr 4,4-5,10 (ThZ 18 / 1962), 95-115.

FUCHS E., Christus das Ende der Geschichte, in: ders., Die Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen 1960, 79-99.

-, Das Zeitverständnis Jesu, in: ders., Die Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen 1960, 304-376.

FUHRMANN M., Die antike Rhetorik. Eine Einführung, Zürich ⁴1995.

FUHRMANN S., The Son, the Angels and the Odd: Psalm 8 in Hebrews 1 and 1: Human D. J., / Steyn G. J. (Hrsgg.), Psalms and Hebrews. Studies in Reception (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 527), New York 2010, 83-98.

GÄBEL G., Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie (WUNT/II 212), Tübingen 2006.

GARNET P., Hebrews 2: 9: XΑΡΙΤΙ or ΧΩΡΙΣ?, in: Livingstone E. A., Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference (Studia Patristica XVIII/1), Leuven 1984, 321-325.

GARUTI P., Alle origini dell' omiletica cristiana. La lettera agli Ebrei. Note di analisi retorica (SBF Analecta 38), Jerusalem 1995.

-, Due cristologie nella Lettera agli Ebrei (LASBF 49 / 1999), 237-258.

-, Ebrei 7,1-28: un problema giuridico (DT 97 / 1994), 9-105.

-, Il coltello sacrificale, il λόγος τοῦ θεοῦ e l'isonomia eucharistica in Eb 4,12-13 (Angelicum 82 / 2005), 783-802.

-, Il giudeo cartofilace. La ricenzone di Eb 9,15-18 nei teologi antiocheni di IV secolo: della partecipazione all'esclusione (RivBib 67 / 2019), 505-520.

-, Il primogenito, immagine del dio invisibile. Qualche spunto di cristologia da Col 1,15-20 ed Ef 2,14-18 (DT 28 / 2001), 119-137.

-, Il prologo della lettera agli Ebrei (Eb 1,1-4) (SacDoc 34 / 1989), 533-556.

-, L'hérésie à Colosse, l'antianclase et l'histoire de la rédaction, in: Balandier Cl. / Boismard M.-E., / ders. (Hgg.), Apostolica Romana Quaedam : études philologiques sur le Nouveau Testament dans le monde gréco-romain, Paris 2004, 141-170.

-, La cohérence des images sacrificielles dans l'épître aux Éphésiens (EP 2,16; 5,2) (RB 2015 / Bd. 122-4), 592-608.

-, Le lien entre mantique et téléstique dans le *Phèdre* de Platon et dans l'Épître aux Hébreux (en passant par Paul) (RB 124-2 / 2017), 231-244.

-, Melchisedek nei testi di Qumran e nella lettera agli Ebrei (AMANM VII-13 / 1997), 295-317.

-, Melchisedek, figura chiave nelle dispute sulla legittimità del sacerdozio gerosolimitano ai tempi di Gesù: la Bibbia, Qumran, gli apocrifi (Angelicum 81 / 2004), 7-27.

-, Polisemia culturale e linguaggio religioso: lo «spirito eterno» e lo «spirito della grazia» nella Lettera agli Ebrei (Eb 9,14 e 10,29) (Ang. 89 / 2012), 279-315.

-, The Christology of Hebrews (NVJ 18 / 2020), 1365-1383.

GATHERCOLE S., »The Heavens and the Earth will be rolled up«. The Eschatology of the *Gospel of Thomas*, in: ECKSTEIN H.-J. / LANDMESSER CHR. / LICHTENBERGER H. (HRSG) unter Mitarbeit von Jens Adam und Martin Bauspieß, Eschatologie - Eschatology. The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September 2009), (WUNT 272), Tübingen 2011, 280-302.

GAYFORD S.C., The Aorist Participle in Heb 1:3; 7:27; 10:12 (Th 7 / 1923), 282.

GEFFCKEN J., Character (ET 21 / 1909-10), 426f.

GELARDINI G., Deciphering the Worlds of Hebrews. Collected Essays (NT.S 184), Leiden 2021.
-, Philo of Alexandria and Hebrews 13:1-25, in: Blackwell B. C. / Goodrich J. K. and Maston J. (Hgg.), Reading Hebrews in Context. The Sermon and Second Temple Judaism, Zondervan 2023, 169-176.

GEMEINHARDT P., Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (Studien und Texte zu Antike und Christentum 41), Tübingen 2007.

GEOLTRAIN P., Une vision de l'histoire dans le Judaïsme intertestamentaire, in: Baltensweiler H. / Reicke B. (Hrsg.), Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament (FS O. Cullmann), Zürich 1972, 26-31.

GEORGE B., Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Philologie Heft 7), Bonn 1970.

GEORGI D., Hebrews and the Heritage of Paul, in: Gelardini G., (Hg.), Hebrews. Contemporary Methods – New Insights (Biblical Interpretation Series 75), Leiden 2005, 239-244.

GESTRICH CHR., Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001.
-, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Vergebung der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1996.

GILES P., The Son of Man in the Epistle to the Hebrews (Exp 86 / 1974-75), 328-332.

GIVERSEN S., Evangelium Veritatis and the Epistle to the Hebrews (StTh 13 / 1959), 87-96.

GLAISTER R., Christ' Sympathy in Life's Commonplace (vgl. Hebrews II. 16.) (ET 10 / 1898-99), 360-363.

GLASSON T. F., 'Plurality of Divine Persons' and the Quotations in Hebrews I. 6ff. (NTS 12 / 1965f.), 270-272.

GLEASON R. C., Angels and the Eschatology of Heb 1-2 (NTS 49 / 2003), 90-107.
-, The Eschatology of the Warning in Hebrews 10:26-31 (TynB 53 / 2002), 97-120.

GÖRG M., "Alles hast du gelegt unter seine Füße". Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28, in: ders., Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (SBAB 14), Stuttgart 1992, 117-136.

-, Die „Wiedergeburt“ des Königs (Ps 2,7b), in: ders., Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (SBAB 14), Stuttgart 1992, 17-31.

-, Thronen zur Rechten Gottes. Zur altägyptischen Wurzel einer Bekenntnisformel (BN 81 / 1996), 72-81.

-, Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: ders., Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (SBAB 14), Stuttgart 1992, 73-96.

GONÇALVES F. J., «L'exil». Remarques historiques (Théologiques 7/2 / 1999), 105-126.

GOODMAN M., Sadducees and Essenes after 70 CE, in: Porter S. E. / Joyce P. M. / Orton D. E. (Hrsg.), *Crossing the boundaries. Essays in Biblical Interpretation* (FS M. D. Goulder) (Biblical Interpretation Series 8), Leiden 1994, 347-356.

GORNATOWSKI A., *Rechts und Links im antiken Wunderglauben*, Breslau 1936.

GOULDER M., Hebrews and the Ebionites (NTS 49 / 2003), 393-406.

GOURGUES M., *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978.

GRÄBE P., The New Covenant and Christian Identity in Hebrews, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), *A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts* (LNTS 387), New York 2008, 118-127.

GRÄSSER E., Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr 2,6, in: Pesch R. / Schnackenburg R. (Hrsg.), *Jesus und der Menschensohn* (FS A. Vögtle), Freiburg i. B. 1975, 404-414.

-, Christen und Juden. Neutestamentliche Erwägungen zu einem aktuellen Thema, in: ders., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT/II 35), Tübingen 1985, 271-290.

-, Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr 2,1-4, in: Baltensweiler H. / Reicke B. (Hrsg.), *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament* (FS O. Cullmann), Zürich 1972, 261-274.

-, Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes (ZNW 77 / 1986), 160-179.

-, Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung, in: ders., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT/II 35), Tübingen 1985, 1-135.

-, Der historische Jesus im Hebräerbrief (ZNW 56 / 1965), 63-91.

-, Die Gemeindevorsteher im Hebräerbrief, in: ders., *Aufbruch und Verheissung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief* (BZNW 65), Berlin 1992, 213-230.

-, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in Hebräer 2,14-18, in: Andresen C. / Klein G., *Theologia crucis – Signum crucis* (FS E. Dinkler), Tübingen 1979, 165-184.

-, Die Naherwartung Jesu (SBS 61), Stuttgart 1973.

-, Exegese nach Auschwitz? Kritische Anmerkungen zur hermeneutischen Bedeutung des Holocaust am Beispiel von Hebr 11, in: ders., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35), Tübingen 1985, 259-271.

-, Hebräer 1,1-4. Ein exegetischer Versuch (EKK.V 3 / 1971), 55-91 und in: ders., *Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, Gütersloh 1973.

-, Mose und Jesus. Zur Auslegung von Hebr 3,1-6 (ZNW 75 / 1984), 2-23.

-, Rechtfertigung im Hebräerbrief, in: Friedrich J. / Pöhlmann W. / Stuhlmacher P. (Hrsg.), *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, 79-93.

-, „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (vgl. Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten, in: ders., *Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief* (BZNW 65), Berlin 1992, 251-265.

-, Zur Christologie des Hebräerbriefes. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Braun, in: Betz H. D. / Schottroff L. (Hrsg.), *Neues Testament und christliche Existenz* (FS H. Braun), Tübingen 1973, 195-206.

-, Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: ders., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT/II 35), Tübingen 1985, 212-231.

GRAPPE CHR., De la création à la résurrection et à la nouvelle création. Lectures et relectures de Genèse 2,7, in: FREY J., / KRAUTER ST. / LICHTENBERGER H. (Hrsg.), *Heil und Geschichte. Die*

Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248), Tübingen 2009, 333-356.

GRAY P., Hebrews among Greeks and Romans: Mason E. F. / McCruden K. B., Reading the Epistle to the Hebrews. A Resource for Students (SBL 66), Leiden 2011, 13-29.

GRAY W., Wisdom Christology in the New Testament: Its Scope and Relevance (Th 89 / 1986), 448-459.

GREER R. A., The Captain of Our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews (BGBE 15), Tübingen 1973.

-, The Jesus of Hebrews and the Christ of Chalcedon: Mason E. F. / McCruden K. B., Reading the Epistle to the Hebrews. A Resource for Students (SBL 66), Leiden 2011, 231-249.

GREGGERMAN A., Building on the Ruins of the Temple. Apologetics and Polemics in Early Christianity and Rabbinic Judaism (ISA 165), Tübingen 2016.

GRELOT P., L'espérance juive à l'heure de Jésus (Jésus et Jésus-Christ 62), Paris 1994.

-, Le mystère du Christ dans les Psaumes (Jésus et Jésus-Christ 74), Paris 1998.

GRIBOMONT J., Aux origines de la Vulgate, in: Stramare T. (Hrsg.), La bibbia "Vulgata" dalle origini ai nostri giorni. Atti del simposio internazionale in onore di Sisto V, Grottamare, 29-31 agosto 1985 (CBLa 16), Rom 1987, 11-20.

GRIFFITH T. W. H., Heb. ii. 14 (ET 12 / 1910-11), 44.

GRILLMEIER A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg i. B. 1982.

GROENEN C. F., De notione "epangelía" in epistola ad Hebraeos (TL.T 92), Rom 1954, 5.

GROHMANN M., Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel, in: Öhler M., (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 97-116.

GUDORF M. E., Through a classical lens: Hebrews 2:16 (JBL 119/ 2000), 105-108.

GÜNTHER R., Spuren der sozialen Utopie im Urchristentum. Bemerkungen zur christlichen Funktion der Aionenlehre, in: Mactoux M. M. / Geny E. (Hrsg.), Mélanges Pierre Lévêque. Vol. I: Religion (CRHA 79), Paris 1988, 155-164.

GUNNEWEG A. H. J., Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals (FRLANT 89), Göttingen 1965.

GUNTON C. E., Yesterday and Today. A Study of Continuities in Christology, London 1983.

GUTHRIE G. H., The Case for Apollos as the Author of Hebrews (FaMi 18.2 / 2001), 41-54.

-, The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis (NT.S 73), Leiden 1994.

GYLLENBERG R., Die Christologie des Hebräerbriefes (ZSTh 12 / 1934), 662-690.

HA P. H., Heb 1:2-3 The threefold characterization of The Person of Christ. As prerequisite for the fulfillment of a complete atonement (Korean Sahmyook University Monographs. Doctoral Dissertation Series 4), Séoul 1996.

HABERMANN J., Präexistenzaussagen im Neuen Testament (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 362), Frankfurt a. M. 1990.

HACKSPILL L., L'angelologie juive (RB 1902), 527-550.

HADJISTEPHANOU C. E., ΚΥΠΠΙΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡ in Aeschylus 'Supplices' 282-283: A new emendation and contextual interpretation (Hermes 118 / 1990), 282-291.

HAEHLING R.V., Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2008.

HÄLBIG K. W., Den Sohn opfern? Das Opfer Abrahams und das Kreuzesopfer Christi (GuL 2004), 96-111.

HAHN F., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (UTB 1873), Göttingen ⁵1995.

HALL R., Astonishment in the Firmament: The Worship of Jesus and Soteriology in Ignatius and the *Ascension of Isaiah*, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 148-155.

HAMERTON-KELLY R. G., Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man (MSSNTS 21), Cambridge 1973.

HARL M., La »ligature« d'Isaac (Gen. 22,9) dans la septante et chez les pères grecs, in : Caquot A. u. a. (Hrsg.), Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky ב"י, Leuven 1986, 457-472.

HARNACK A. V., Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes (ZNW 1 / 1900), 16-41.

-, Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief, in: ders., Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche. I. Zur neutestamentlichen Textkritik (AKG 19), Berlin 1931, 235-253.

HARNISCH W., Der Prophet als Widerpart und Zeuge der Offenbarung. Erwägungen zur Interdependenz von Form und Sache im IV. Buch Esra, in: Hellholm D. (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983, 461-493.

-, Rhetorik und Hermeneutik in der Apokalyptik und im Neuen testament (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 45 / NT), Stuttgart 2009.

-, Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse (FRLANT 97), Göttingen 1969.

HARRIS D. M., Philo of Alexandria and Hebrews 6,13-20: The Purpose of the Divine Oath, in: Blackwell B. C. / Goodrich J. K. and Maston J. (Hgg.), Reading Hebrews in Context. The Sermon and Second Temple Judaism, Zondervan 2023, 77-83.

HARRIS J. R., *Josephus and his Testimony*, Cambridge 1931.

HARRIS M. J., The translation and significance of ὁ θεός in Hebrews 1:8-9 (TynB 36 / 1985), 129-162.

HARTENSTEIN F., Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, in: Frey J. / Schröter J., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2007, 119-137.

HARVEY A. E., Christ as Agent, in: Hurst L. D. / Wright N. T. (Hrsg.), *The Glory of Christ in the New Testament* (FS G. B. Caird), Oxford 1987, 239-250.

HASENFRATZ H.-P., *Die antike Welt und das Christentum. Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich*, Darmstadt 2004.

HASITSCHKA M., Die Führer Israels: Mose, Josua und die Richter, in: Öhler M., (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 117-140.

HAY D. M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110,1 in Early Christianity* (SBLMS 18), Nashville 1973.

HAYMAN A. P., The Mythological Background of the Wisdom of Solomon, in: Targarona Borrás J. / Sáenz-Badillos A. (Hrsg.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century. Proceedings of the 6th EAJS Congress Toledo, July 1998, Vol. 1: Biblical, Rabbinical and Medieval Studies*, Leiden 1999, 282-288.

HEGERMANN H., *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (TU 82), Berlin 1961.

HEID S., Frühjüdische Messianologie in Justins »Dialog« (JBTh 8), *Neukirchen-Vluyn* 1993, 219-238.

HEININGER B., Sündenreinigung (vgl. Hebr 1,3). Christologische Anmerkungen zum Exordium des Hebräerbriefes (BZ 40-41 / 1996), 54-68.

HELYER L. R., The *Prototokos* Title in Hebrews (SBTh 6 / 1976), 3-28.

HENDERSON A., Hebrews ii. 9. (ET 7 / 1895-97), 332-334.

HENGEL M., Christological Titles in Early Christianity, in: Charlesworth J. H. u. a. (Hrsg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Minneapolis 1992, 425-448.

-, Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: Baltensweiler H. / Reicke B. (Hrsg.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament* (FS O. Cullmann), Zürich 1972, 43-67.

-, Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, in: Baier W. u. a. (Hrsg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), Bd. 1, St. Ottilien 1987, 357-404.

-, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1977.

- , Heilsgeschichte, in: Frey J., / Krauter St. / Lichtenberger H. (Hrsg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248), Tübingen 2009, 3-34.
- , Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie: ders., / Schwemer A. M., Das Land Abrahams in der frühjüdischen eschatologischen Erwartung und die urchristliche Mission in Syrien, in: Eckstein H.-J. / Landmesser Chr. / Lichtenberger H. (Hrsg) unter Mitarbeit von Jens Adam und Martin Bauspieß, Eschatologie - Eschatology. The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September 2009), (WUNT 272), Tübingen 2011, 59-87.
- , Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT/I 138), Tübingen 2001, 81-131.
- , Jesus der Messias Israels: ders., / Schwemer A. M., Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT/I 138), Tübingen 2001, 1-80.
- , Jesus und die Tora (ThBeitr 9 / 1978), 152-171.
- , Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit (SBS 76), Stuttgart 1975.
- , Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.v.Chr. (WUNT/I 10), Tübingen 1969.
- , Messianische Hoffnung und politischer 'Radikalismus' in der 'jüdisch-hellenistischen Diaspora'. Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115-117 n. Chr., in: ders. / Schwemer A. M. (Hrsg.), Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I (WUNT/I 90), Tübingen 1996.
- , „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels, in: ders. / Löhr H. (Hrsg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, 1994 (WUNT/I 73), 1-71.
- , »Setze dich zu meiner Rechten!« Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: Philonenko M. (Hrsg.), Le Trône de Dieu (WUNT/I 69), Tübingen 1993, 108-194.
- , Studies in Early Christianity, Edinburgh 1995.
- , The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament, Philadelphia 1981.
- , The Beginnings of Christianity as a Jewish-Messianic and Universalistic Movement, in: PASTOR J. / MOR M., The beginnings of Christianity. A collection of articles, Jerusalem 2005, 85-100.
- , Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979.
- , / SCHWEMER A. M., Jesus und das Judentum (Geschichte des frühen Christentums 1), Tübingen 2007.

HERMISSON H.-J., Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur „Spiritualisierung“ der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965.

HICKLING C. J. A., John and Hebrews: The Background of Hebrews 2.10-18 (NTS 29 / 1983), 112-116.

HIGGINS A. J. B., Priest and Messiah (VT 3 / 1953), 321-336.
 -, The Priestly Messiah (NTS 13 / 1966-67), 211-239.

HÖLSCHER U., Über die Kanonizität Homers, in: Assmann A. u. J. (Hrsg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 237-245.

HOFIUS O., Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments, in: Janowski B. / Stuhlmacher P. (Hrsg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, mit einer Bibliographie zu Jes 53 (FAT 14), Tübingen 1996, 107-127.

-, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief (WUNT/I 11), Tübingen 1970.

-, Sühne und Versöhnung, in: Maas W. (Hrsg.), Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen, München 1983, 25-46.

HOLLADAY C. H., *Theios Aner* in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology (SBL.DS 40), Missoula 1977.

HOLMES CHR. T., The Function of Sublime Rhetoric in Hebrews. A Study in Hebrews 12:18-29 (WUNT II 465), Tübingen 2018.

HOLTZ G., Pentateuchrezeption im Hebräerbrief, in: Cauley Th. Scott, Lichtenberger H., Die Septuaginta und das frühe Christentum – The Septuagint and Christian Origins (WUNT 277), Tübingen 2011, 359-381.

HOLZMEISTER U., Zum Eingang des Hebräerbriefes (Sonderdruck ZKTh XXXVII / 1913), 805-830, Innsbruck 1913.

HOMBURG K., Psalm 110 im Rahmen des jüdischen Krönungszeremoniells (ZAW 84 / 1972), 243-246.

HONNEFELDER L., Christliche Theologie als „wahre Philosophie“, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 55-75.

HORBURY W., Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews (JSNT 19 / 1983), 43-71.

HOWARD G., Hebrews and the Old Testament Quotations (NT 10 / 1968), 208-216.

HUBER K., Die Könige Israels: Saul, David und Salomo, in: Öhler M., (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 161-183.

HURST L. D., Eschatology and “Platonism” in the Epistle to the Hebrews, in: Richards K. H. (Hrsg.), Society of Biblical Literature 1984 Seminar Papers, 120th Annual Meeting, Dec. 8-11, 1984, Chicago 1984, 41-74.

-, How “Platonic” Are Heb. viii.5 and ix.23 f.? (JThS.NS 34 / 1983), 156-168.

-, The Christology of Hebrews 1 and 2, in: ders., / Wright N.T. (Hrsg.), The Glory of Christ in the New Testament (FS G.B. Caird), Oxford 1987, 151-164.

HURTADO L. W., Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids 2003.

-, One God, One Lord. Early Christian Devotion and ancient Jewish Monotheism, London 1988.

-, The Binitarian Shape of Early Christian Worship, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 187-213.

IRMSCHER J., Inhalte und Institutionen der Bildung in der Spätantike, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 159-172.

JAEGER W., Paideia Christi, in: Johann H.-T. (Hrsg.), Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt 1976, 487-502.

JANOWSKI B., Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: Frey J. / Schröter J., Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2007, 97-118.

-, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Keel O. / Zenger E. (Hrsg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. B. 2002, 24-68.

- / Welker M. (Hrsg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt a. M. 2000.

-, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997.

-, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption (JBTh5), Neukirchen-Vluyn 1990, 37-69.

JENTSCH W., Urchristliches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriu im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt (BFChTh 45/3), Gütersloh 1951.

JEREMIAS J., Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des Neuen Testamentes (ZNW 42 / 1949), 194-201.

JERVELL J., Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), Göttingen 1960.

JOHNSTON G., ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ and ΚΟΣΜΟΣ in the New Testament (NTS 10 / 1963f), 352-360.

JONES H. W., Ministering Spirits. Hebrews i.14. (ET 3 / 1891-92), 224.

JONGE M. DE, The Use of the Word "Anointed" in the Time of Jesus (NT 8 / 1966), 132-148.

JOSLIN B. C., Hebrews 7-10 and the Transformation of the Law, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 100-117.

JOST M. R., Engelgemeinschaft im irdischen Gottesdienst (WUNT II / 505), Tübingen 2019.

JOURDAN F. / HIRSCH-LUIPOLD R., Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts (Ratio Religionis Studien III), (STAC 91), Tübingen 2014.

JUEL D., Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity, Philadelphia 1992.

KÄHLER M., Der Hebräerbrief. In Genauer Wiedergabe seines Gedankenganges, Halle 1889.

KÄSEMANN E., Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 55), Göttingen 1939.

KAISER O., Der Messias nach dem Alten und Neuen Testament, in: Assel H. u. a. (Hgg.), Der Messias. Jüdische und christliche Vorstellungen messianischer Figuren (BThZ 2014 / 1), 64-107.

-, Glaube und Geschichte im Alten Testament. Das neue Bild der Vor- und Frühgeschichte Israels und das Problem der Heilsgeschichte (BTS 150), Neukirchen-Vluyn 2014.

-, Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 259), Göttingen 2015.

KAMPLING R., Sich dem Rätsel nähern. Fragen zu den Einleitungsfragen des Hebräerbriefes, in: ders. (Hrsg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief (SBS 204), Stuttgart 2005, 11-34.

KARRER M., Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151), Göttingen 1990.
-, Jesus, der Retter (*Sôtér*) (ZNW 93 / 2002), 153-176.

KASTEREN J.-P. v., L'épilogue canonique du second évangile (Mc. 16,9-20) (RB 11 / 1902), 240-255.

KEEL O., Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels, in: ders. / Zenger E. (Hrsg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. B. 2002, 9-23.

KEHL M., „Siehe, ich komme bald!“. Zur christlichen Deutung der Apokalyptik, in: Gasper H. / Valentin F. (Hrsg.), Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten, Freiburg i. B. 1997, 218-238.

KEIZER H. M., *AION* in Philo of Alexandria. Biblical “Time” and Philosophical “Eternity”, in: Targarona Borrás J. / Sáenz-Badillos A. (Hrsg.), Jewish Studies at the Turn of the 20th Century. Proceedings of the 6th EAJC Congress Toledo, July 1998, Vol. 1: Biblical, Rabbinical and Medieval Studies, Leiden 1999, 296-302.

KELLERMANN U., Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (SBS 95), Stuttgart 1979.

KENNEDY E., Notes on Hebrews i. 1. πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (ET 3 / 1891f), 112.

KENNEL G., Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1995.

KERÉNYI K., Die Mythologie der Griechen. Götter, Menschen und Heroen, Stuttgart ¹¹2019.
-, Vater Helios (ErJb 10 / 1943), 81-124.

KINNEY R. S., Hellenistic Dimensions of the Gospel of Matthew (WUNT II/414), Tübingen 2016.

KINZER M. ST., »All things under His Feet«. Psalm 8 in the New Testament and in Other Jewish Literature of Late Antiquity. Ph.D. Diss. University of Michigan (Microfilm) 1995.

KINZIG W., Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius (FKDG 58), Göttingen 1994.

KISTEMAKER S., The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews, Amsterdam 1961.

KITTEL H., Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutestamentlichen Begriffs, Gießen 1934.

KLAPPERT B., Die Eschatologie des Hebräerbriefes (TEH 156), München 1969.

KLAUCK H.-J., Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum: Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4 Makk 1,1-12) (NTS 35 / 1989), 451-465.

-, Religion und Gesellschaft im frühen Christentum (WUNT 152), Tübingen 2003.
-, Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT), in: Anchor Bible Dictionary V, 886-891.

KLEIN H., Zur Wirkungsgeschichte von Psalm 8, in: Bartelmus R. / Utzschneider H. / Krüger T. (Hrsg.), Konsequente Traditionsgeschichte (FS K. Baltzer) (OBO 126), Göttingen 1993, 183-198.

KLINZING G., Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT, Göttingen 1971.

KLOPFENSTEIN M., Auferstehung der Göttin in der spätsraelitischen Weisheit von Prov 1-9? In: Dietrich W. / ders. (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg i. d. S. 1994, 531-542.

KLUTZ T. E., The Grammar of Exorcism in the Ancient Mediterranean World: Some Cosmological, Semantic, and Pragmatic Reflections on How Exorcistic Prowess Contributed to the Worship of Jesus, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 156-165.

KNAUF E. A., Die Umwelt des Alten Testaments (SKK.AT 29), Stuttgart 1994.

KNOHL I., Melchizedek: A Model for the union of kingship and priesthood in the Hebrew Bible, 11QMelchizedek, and the Epistle to the Hebrews: Clements R. A., / Schwartz D. R., Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11 – 13 January, 2004 (Studies on the Texts of the Desert of Judah 84), Leiden 2009, 255-266.

KNOPPERS G. N., Periodization in Ancient Israelite Historiography: Three Case Studies, in: Wieshöfer J., / Krüger Th., Periodisierung und Epochenbewusstsein im Alten Testament und in seinem Umfeld (Oriens et Occidens 20), Stuttgart 2012, 121-145.

KNOX W. L., The 'Divine Hero' Christology in the New Testament (HThR 41 / 1948), 229-249.

KNUTSCH E., Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2. Sam 7/1: Struppe U. (Hrsg.), Studien zum Messiasbild im Alten Testament (SBAB 6), Stuttgart 1989, 107-126.

KOCH K., Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel, in: Otto E., / Zenger E. (Hg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002, 1-32.

-, Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 73-102.

-, Monotheismus und Angelologie: Dietrich W. / Klopfenstein M. A. (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg i. d. S., 1994, 565-581.

-, Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament, in: Janowski B. / Krause M. (Hrsg.), Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie von Klaus Koch, Bd.1: Gesammelte Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1991, 248-280.

KOENEN K. / KÜHSCHERM R., Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 2), Würzburg 1999.

KÖNIG E., Das Ideal der Geschichtsschreibung und Israels Stellung zu ihm (Muséon 37 / 1924), 89-107.

KÖRTE A., XAPAKTHP (Hermes 64 / 1929), 69-86.

KÖRTNER U. H. J., Theologica messianica. Zur Kategorie des Messianischen in der gegenwärtigen dogmatischen Diskussion (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 347-369.

-, Weltzeit, Weltangst und Weltende. Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik (ThZ 45 / 1989), 32-52.

KÖTZSCHE L., Das herrscherliche Christusbild, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 99-123.

KONKEL M., Die zweite Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48). Dimensionen eines Entwurfs, in: Keel O. / Zenger E. (Hrsg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. B. 2002, 154-179.

KOOPS R., Chains of Contrast in Hebrews 1 (BT 34 / 1983), 220-225.

KRATZ R. G., Die Propheten Israels, München 2003.

KRAUS W., Der Jom Kippur, der Tod Jesu und die „Biblische Theologie“: Ein Versuch, die jüdische Tradition in die Auslegung von Röm 3,25f. einzubeziehen (JBTh 6), Neukirchen-Vluyn 1991, 155-172.

-, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Röm 3,25-26a (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991.

-, Hab 2,3-4 in der hebräischen und griechischen Texttradition mit einem Ausblick auf das Neue Testament, in: Cauley Th. Scott, Lichtenberger H., Die Septuaginta und das frühe Christentum – The Septuagint and Christian Origins (WUNT 277), Tübingen 2011, 153-173.

-, Jesus als Mittler im Hebräerbrieft, in: Taschl-Erber A. / Fischer I., Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. (WUNT 367), Tübingen 2016, 293-315.

-, Präexistenz Christi im Hebräerbrieft, in: Frey J. / Kunath F. / Schröter J., Perspektiven zur Präexistenz im Frühjudentum und frühen Christentum (WUNT 457), Tübingen 2021, 129-149.

-, Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999.

KRETSCHMAR G., Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (BHTh 21), Tübingen 1956.

KREUZER S., Septuagintazitate im Neuen Testament als Zeugen der Überlieferung des Septuagintatextes. Mit Analyse der Zitate aus Ps 95,102 und 104 in Hebr 1,7.12; 3,7-11, in: Sigismund M. / Kreuzer S. (Hgg.), Die Schriftzitate im Hebräerbrieft als Zeugen für die Überlieferung der Septuaginta (WUNT II / 580), Tübingen 2022, 1-27.

KROLL J., Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria, Darmstadt 1968.

KRUPP M., Den Sohn opfern?. Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen, Gütersloh 1995.

KÜMMEL W. G., Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein der Urgemeinde und bei Jesus, Göttingen 1968.

-, Verheißung und Erfüllung. Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu (AThANT 6), Zürich ³1956.

KUHN H. B., The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses (JBL 67 / 1948), 217-232.

KUHN H.-W., Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums (ANRW II 25/1), Berlin 1982, 648-793.

KUNDERT L., Die Opferung/Bindung Isaaks. Bd. 1: Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament; Bd. 2: Gen 22,1-19 in frühen rabbinischen Texten (WMANT 78/79), Neukirchen-Vluyn 1998.

KUSS O., Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes. Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament (MThZ 7 / 1956), 233-271.

LAANSMA J., Hidden Stories in Hebrews: Cosmology and Theology, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 9-18.

LAANSMA J. C., / TREIER D. J., Christology, Hermeneutics and Hebrews. Profiles from the History of Interpretation (Library of New Testament Studies 423), London 2012.

LAGRANGE M.-J., Notes sur le messianisme dans le psaumes (RB 2 / 1905), 39-57.

LAHE J., Die Apokalypse des Adam als ein Werk am Rande der Theologie- und Literaturgeschichte des frühen Christentums, in: Schöter J., / Schwarz K., Die Nag-Hammadi-Schriften in der Literatur- und Theologiegeschichte des frühen Christentums (Studien und Texte zu Antike und Christentum 106), Tübingen 2017, 79-96.

LANDGRAF P. D., The Structure of Hebrews: A Word of Exhortation in Light of the Day of Atonement, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 19-27.

LANE W. L., Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, 1 Clement, in: Donfried K. P. / Richardson D. (Hrsg.), Judaism and Christianity in First-Century Rome, Grand-Rapids 1998, 196-244.

-, Detecting Divine Wisdom Christology in Hebrews 1:1-4 (NTS 5 / 1982), 150-158.

LANG B., Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter im Frühjudentum: Ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie, in: Dietrich W. / Klopfenstein M. A. (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg i. d. S. 1994, 559-564.

LANGKAMMER H., »Den er zum Erben von allem *eingesetzt* hat« (vgl. Hebr 1,2) (BZ.NF 9-10 / 1965f), 273-280.

LAPORTE J., The High Priest in Philo (StPhilo 3 / 1991), 71-82.

LATTKE M., Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, 4 Bde. (OBO 25), Freiburg i. d. S. 1979-1998.

LAUB F., „Schaut auf Jesus“ (vgl. Hebr 3,1). Die Bedeutung des irdischen Jesus für den Glauben nach dem Hebräerbrief, in: Frankemölle H. / Kertelge K. (Hrsg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnllka), Freiburg i. B. 1983, 417-432.

LAUER S., Philo's Concept of Time (The Journal for Jewish Studies 9 / 1958), 39-46.

LAUSBERG H., Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart ³1990.

LEISEGANG H., Der Gottmensch als Archetypus (ErJb 18 / 1950), 9-45.

LEIVESTAD R., Christ the Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament, London 1954.

-, Jesus – Messias – Menschensohn. Die jüdischen Heilandserwartungen zur Zeit der ersten römischen Kaiser und die Frage nach dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu (ANRW II 25/1), Berlin 220-264.

LEPPIN H., Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin, München ³2021.

LERCH D., Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (BHTh 12), Tübingen 1950.

LESCOW T., Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbrief (ZNW 58 / 1967), 215-239.

LEVI I., Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus, in: Yassif E. (Hrsg.), The sacrifice of Isaac. Studies in the Development of a Literary Tradition, Jerusalem 1978, 44-67.

LEWICKI T., »Weist nicht ab den Sprechenden!«. Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief (PaThSt), Paderborn 2004.

LICHTENBERGER H., Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica, in: Hengel M. (Hrsg.), Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I (WUNT/I 90), 295-313.

LICHTENSTEIN E., Aristoteles: Über Erziehung, in: Johann H.-T. (Hrsg.) Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt 1976, 319-336.

LIMBECK M., »Wer Dank opfert, der preiset mich« Ps 50,23. Möglichkeiten und Grenzen kultischer Opfer (BiKi 49 / 1994), 132-137.

LIMBERIS V., καιρός and χρόνος in Gregory of Nyssa (StPatr XXXII), Leiden 1997.

LINDNER H., Jesus – der Hohepriester. Predigt über Hebräer 7,24-27 (ThBeitr 9 / 1978), 219-221.

LINDSAY D. R., *Pistis and 'Emanab*: The Nature of Faith in the Epistle to the Hebrews, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 158-169.

LINNEMANN E., Zeitansage und Zeitvorstellung in der Verkündigung Jesu, in: Strecker G. (Hrsg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 237-263.

LIPS H. v., Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990.

LOADER W. R. G., Christ at the Right Hand – Ps. cx.1 in the New Testament (NTS 24 / 1978), 199-217.

-, Christology, Soteriology, and Ethics in John and Hebrews. Collected Essays (WUNT 478), Tübingen 2022.

LOCH W., Redekunst und Unterricht. Zur pädagogischen Theorie in Quintilians ›Institutio oratoria‹, in: Johann H.-T. (Hrsg.) Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt 1976, 448-483.

LÖHR H., Anthropologie und Eschatologie im Hebräerbrief. Bemerkungen zum theologischen Interesse einer frühchristlichen Schrift, in: Evang M. / Merklein H. / Wolter M. (Hrsg.), Eschatologie und Schöpfung (FS E. Gräßer) (BZNW 89), Berlin 1997, 169-199.

-, Geschichtliches Denken im Hebräerbrief, in: FREY J., / KRAUTER ST. / LICHTENBERGER H. (Hrsg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248), Tübingen 2009, 443-457.

-, „Heute, wenn ihr seine Stimme hört ...“ Zur Kunst der Schriftenanwendung im Hebräerbrief und in 1 Kor 10, in: Hengel M. / ders. (Hrsg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum (WUNT/I 73), Tübingen 1994, 226-248.

-, Isaak, Jakob, Esau, Josef, in: Öhler M., (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 75-96.

-, Reflections of Rhetorical Terminology in Hebrews, in: Gelardini G., (Hg.), Hebrews. Contemporary Methods - New Insights (Biblical Interpretation Series 75), Leiden 2005, 199-210.

-, Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, in: Hengel M. / Schwemer A. M., Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT/I 55), Tübingen 1991, 185-205.

-, Umkehr und Sünde im Hebräerbrief (BZNW 73), Berlin 1994.

-, „Umriss“ und „Schatten“: Bemerkungen zur Zitierung von Ex 25,40 in Hebr 8 (ZNW 84 / 1993), 218-232.

-, Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrief. Ein Versuch, in: Frey J. / Schröter J., Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2007, 455-476.

LÖNING K., Der gekreuzigte Jesus – Gottes letztes »Opfer«. Zur Bedeutung der Kultmetaphern im Zusammenhang der urchristlichen Soteriologie (BiKi 49 / 1994), 138-143.

LOEWENICH W. V., Zum Verständnis des Opfergedankens im Hebräerbrief (ThBl 12 / 1933), 167-172.

LOHMANN T., Zur Heilsgeschichte des Hebräerbriefes (OLZ 79 / 1984), 117-125.

LOHSE E., Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT 64), Göttingen 1955.

LONGENECKER R. N., Some Distinctive Early Christians Motifs (NTS 14 / 1968), 529-545.

LOOKADOO J., The High Priest and the Temple (WUNT II 473), Tübingen 2018.

LORIMER W. L., Hebrews VII. 23F. (NTS 13 / 1966-67), 386f.

LUCK U., Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief. Ein Beitrag zum Problem des „historischen Jesus“ im Urchristentum (NT 6 / 1963), 192-215.

LÜKE N., Über die narrative Kohärenz zwischen Apostelgeschichte und Paulusbriefen (TANZ 62), Tübingen 2019.

LUEKEN W., Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael, Göttingen 1898.

LUSTIG CHR., „Siehe, das Blut“. Die Textüberlieferung der Stiftungsformel (Ex 24,8), Hebr 9,19-22 und die Abendmahlsparadosis in ihrer Wechselbeziehung, in: Sigismund M. / Kreuzer S. (Hgg.), Die Schriftzitate im Hebräerbrief als Zeugen für die Überlieferung der Septuaginta (WUNT II / 580), Tübingen 2022, 193-212.

-, Tod und Opfer Jesu im Hebräerbrief (WUNT II / 589), Tübingen 2023.

LUTZ-BACHMANN M., Hellenisierung des Christentums?, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 77-98.

LYONNET S., Expiation et intercession. A propos d'une traduction de Saint Jérôme (Bib. 40 / 1959), 885-901.

MAAG V., Eschatologie als Funktion des Geschichtserlebnisses, in: ders., Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte, Göttingen 1980, 170-180.

MACH M., Concepts of Jewish Monotheism in the Hellenistic Period, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 21-42.

MACH M., Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit (TSAJ 34), Tübingen 1992.

-, Tora-Verleihung durch Engel, in: Augustin M. / Kegler J. (Hrsg.), Das Alte Testament als geistige Heimat (FS H. W. Wolff) (EHS.T 177), Frankfurt a. M. 1982, 51-70.

MACH R., Der Zaddik in Talmud und Midrasch, Leiden 1957.

MACK B. L., Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (StUNT 10), Göttingen 1973.

-, The Christ and Jewish Wisdom, in: Charlesworth J. H. u. a. (Hrsg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian origins, Minneapolis 1992, 192-221.

MACKIE S. D., Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews (WUNT/II 223), Tübingen 2007.

MACMULLAN R., The Preacher and his Audience (JThS.NS 40 / 1989), 503-511.

MACNEIL H. L., The Christology of the Epistle to the Hebrews. Including Its Relation to the Developing Christology of the Primitive Church, Chicago 1914.

MACRAE G. W., Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews (Semeia 12 / 1978), 179-199.

MÄRZ C.-P., Art. Hebräerbrief (LThK IV), Freiburg i. B. ³1995, 1226-1230.

- „... nur für kurze Zeit unter die Engel gestellt“ (vgl. Hebr 2,7). Anthropologie und Christologie in Hebr 2,5-9, in: ders., Studien zum Hebräerbrief (SBAB.NT 39), Stuttgart 2005, 81-96.
- „Wir haben einen Hohenpriester ...“. Anmerkungen zur kulttheologischen Argumentation des Hebräerbriefes, in: ders., Studien zum Hebräerbrief (SBAB.NT 39), Stuttgart 2005, 47-64.
- Zur Aktualität des Hebräerbriefes (ThPQ 2 / 1992), 160-169.

MAIBERGER P., Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament, in: Schreiner J. (Hrsg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (FzB 60), Würzburg 1988, 85-151.

MANZI F., Melchisedek e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran (AnBib 136), Roma 1997.

MARCUS J., Son of Man as Son of Adam (RB 110 / 2003), 38-61.

-, Son of Man as Son of Adam. Part II: Exegesis (RB 110 / 2003), 370-386.

MARÉ L. P., The Messianic Interpretation of Psalm 8:4-6 in Hebrews 2:6-9. Part I: Human D. J., / Steyn G. J. (Hrsgg.), Psalms and Hebrews. Studies in Reception (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 527), New York 2010, 99-112.

MARKSCHIES C., Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2006.

-, Heis Theos – Ein Gott? Der Monotheismus und das antike Christentum, in: Krebern M. / Oorschot J. v. (Hrsg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (AOAT 298), Münster 2002, 209-234.

-, Himmlisches und irdisches Jerusalem im antiken Christentum, in: Hengel M. / Mittmann S. / Schwemer A. M. (Hrsg.), La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes (WUNT/I 129), Tübingen 2000.

-, »Ich aber vertraue auf dich, Herr!« - Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen (ZAW 103 / 1991), 386-398.

-, Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottese epithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte, in: Hengel M. / Schwemer A. M. (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT/I 55), Tübingen 1991, 385-439.

-, »Sessio ad Dexteram«. Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen, in: Philonenko M. (Hrsg.), Le Trône de Dieu (WUNT/I 69), Tübingen 1993, 252-317.

MARROU H. I., Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris 1948.

MARTIN J., Antike Rhetorik. Technik und Methode (HAW II/3), München 1974, 60-75.

MARTIN R. P., Carmen Christi, Cambridge 1967.

MARTÍNEZ F. G., Messianische Erwartungen in den Qumranschriften (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 171-203.

MASON E. F., 11QMelchizedek and Hebrews 7:1-20: The Heavenly Melchizedek, in: Blackwell B. C. / Goodrich J. K. and Maston J. (Hgg.), Reading Hebrews in Context. The Sermon and Second Temple Judaism, Zondervan 2023, 84-91.

MAYER R., Geschichtserfahrung und Schriftauslegung. Zur Hermeneutik des frühen Judentums, in: Loretz O. / Stolz W. (Hrsg.), Die hermeneutische Frage in der Theologie, Freiburg i. B. 1968.

MCCAUGHEY J. D., The Glory of God in the Face of Jesus Christ (ABR 35 / 1987), 95-98.

MCKAY K. L., A New Syntax of the Verb in the New Testament Greek. An aspectual Approach (Studies in Biblical Greek 5), Bern 1994.

-, Aspect in Imperative Constructions in New Testament Greek (NT 27 / 1985), 201-226.

-, On the perfect and Other Aspects in New Testament Greek (NT 23 / 1981), 289-329.

-, Syntax in Exegesis (TynB 23 / 1972), 39-57.

-, Time and Aspect in New Testament Greek (NT 34 / 1992), 209-228.

MCKENZIE J. L., The Divine Sonship of Angels (CBQ 5 / 1943), 293-300.

MEEKS W. A., In Search of the Early Christians. Selected Essays, New Haven 2001.

-, The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul, New Haven ²2003.

- The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology (NT.S 14), Leiden 1967.

MEES M., Die Hohepriester-Theologie des Hebräerbriefes im Vergleich zum Ersten Clemensbrief (BZ.NF 22 / 1978), 115-124.

MEETER H. H., The Heavenly High Priesthood of Christ, Grand Rapids (Michigan) 1916.

MEIER J. P., Structure and Theology in Heb 1,1-14 (Bib. 66 / 1985), 168-189.

-, Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Hebr 1,5-14 (Bib. 66 / 1985), 504-533.

MEISER M., Die (möglichen) Zitate des Hebräerbriefes aus den alttestamentlichen Geschichtsbüchern (1-4 Königtümer und 1-2 Chronik), in: Sigismund M. / Kreuzer S. (Hgg.), Die Schriftzitate im Hebräerbrief als Zeugen für die Überlieferung der Septuaginta (WUNT II / 580), Tübingen 2022, 29-54.

MEIJER F., Paulus. Der letzte Apostel, Darmstadt 2005.

MEIBNER S., Paulinische Soteriologie und die 'Aqedat Jitzchaq (Jud. 51 / 1995), 33-49.

MERKLEIN H., Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: Hein H. P. (Hrsg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124), Freiburg i. B. 1990, 31-59.

METTE H. J., ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ, in: Johann H.-T. (Hrsg.), Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt 1976, 31-41.

MICHAELIS W., Der Attizismus und das Neue Testament (ZNW 22 / 1923), 91-121.

-, Zur Engelchristologie im Urchristentum (GBTh 1), Würzburg 1942.

MICHEL O., Zur Auslegung des Hebräerbriefes (NT 6 / 1963), 189-191.

MICHL J., Art. Engel, in: RAC 5 (1962), 59-110.

MILLAR F., The World of the Golden Age (JRS 71 / 1981), 63-75.

MILLER D. G., Why God Became Man. From Text to Sermon on Hebrews 2:5-18 (Interp. 23 / 1969), 408-424.

MILLER J. C., Paul and Hebrews: A Comparison of Narrative Worlds, in: Gelardini G., (Hg.), Hebrews. Contemporary Methods - New Insights (Biblical Interpretation Series 75), Leiden 2005, 245-264.

MILLIGAN G., Hebrews ii. 9. (ET 3 / 1891-92), 273f.

MILLIGAN W., The Melchizedek or Heavenly High Priesthood of our Lord (Exp. 3 / 1888), 277-296.359-377.

MIMOUNI S. C., The Letter to the Hebrews. Early Christianity (ASEs 33-1 / 2016), 79-105.

MITCHELL A. C., The Use of *πρέπειν* and Rhetorical Propriety in Hebrews 2:10 (CBQ 54 / 1992), 681-701.

MITCHELL R. A., Jesus Crowned with the Glory of Sonship (ET 3 / 1891-92), 455-57.

MOE O., Der Menschensohn und der Urmensch (StTh 14 / 1960), 119-129.

MOFFATT J., "Not Ashamed" (Exp. 5 / 1913), 285f.

MOFFIT D. M., 'If Another Priest Arises': Jesus' Resurrection and the High Priestly Christology of Hebrews, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 68-79.

MOLONEY F. J., The Reinterpretation of Psalm VIII and the Son of Man Debate (NTS 27 / 1981), 656-672.

MOMIGLIANO A., Begegnung mit dem Hellenismus, in: Stemberger G. (Hrsg.), Die Juden. Ein historisches Lesebuch, München 1990, 55-65.

-, Tradition und der klassische Historiker, in: ders., Wege in die Alte Welt, Frankfurt a. M. 1995, 27-48.

-, Zeit in der antiken Geschichtsschreibung, in: ders., Wege in die Alte Welt, Frankfurt a. M. 1995, 49-81.

MONTGOMERY J. A., The Highest, Heaven, Aeon, Time etc. in Semitic Religion (HThR 31 / 1938), 143-150.

MONTGOMERY W., On the meaning of *ἐπιλαμβάνεται* in Heb. ii. 16. A suggestion (ET 10 / 1898f), 284f.

MOORE G. F., A Jewish Life of Jesus (HThR 16 / 1923), 93-103.

-, Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron (HThR 15 / 1922), 41-61.

MOORE N. J., Repetition in Hebrews. Plurality and Singularity in the Letter to the Hebrews, Its Ancient Context, and the Early Church (WUNT II / 388), Tübingen 2015.

MOREAU J., Platon als Erzieher, in: Johann H.-T. (Hrsg.) Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt 1976, 146-169.

MORET J.-R., Christ, la Loi et les Alliances. Les lettres aux Hébreux et de Paul : regards croisés (Théologie biblique 3), Wien-Zürich 2017.

MORENZ S., Ägyptische und davidische Königstitulatur (ZÄS 79 / 1954), 73f.

MOTYER S., The Psalm Quotations of Hebrews 1: A hermeneutic-free zone? (TynB 21 / 1970), 3-38.

MOULE C. F. D., Neglected Features in the Problem of 'the Son of Man', in: Gnllka J. (Hrsg.), Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg), Freiburg i. B. 1974, 413-428.

-, Sanctuary and Sacrifice (JThS.NS 1 / 1950), 29-41.

-, The birth of the New Testament, London ³1981.

MÜLLER P.-G., ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation (EHS.T 28), Bern 1973.

-, Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief, in: Haag E. / Hossfeld F.-L. (Hrsg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen (FS H. Groß) (SBB 13), Stuttgart 1986, 223-242.

MÜLLER U. B., Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen (SBS 172), Stuttgart 1998.

MUGLER C., Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes, Paris 1953.

MUIR ST., The Anti-Imperial Rhetoric of Hebrews 1.3: *χαρὰκτῆρ* as a 'Double-Edged Sword', in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 170-186.

MUSSIES I., In den letzten Tagen (Apg 2,17a) (BZ.NF 5 / 1961), 263-265.

MUSSNER F., Das innovierende Handeln Gottes nach dem Hebräerbrief und die Frage nach dem „Antijudaismus“ des Briefs, in: Schmuttermayr G. u. a. (Hrsg.), Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation (FS J. Ratzinger), Regensburg 1997, 13-25.

NÄSSELQVIST D., Dual Conventions: The Oral Delivery of New Testament Writings in Light of First-Century Delivery Practices, in: Byrskog S. / Hakola R. / Jokiranta J., Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity (NTOA 116), Göttingen 2016, 111-124.

NAIRNE A. / SYNGE F. C., Hebrews and the Scriptures (SPCK), London 1959.

-, The Epistle of Priesthood. Studies in the Epistle to the Hebrews, Edinburgh 1913.

NAJMAN H., Angels at Sinai: Exegesis, Theology and Interpretive Authority (Dead Sea Discoveries Vol. VII No. 3 / 2000), 313-333.

NAM D., The "Throne of God" Motif in the Hebrew Bible (Korean Sahmyook University Monographs. Doctoral Dissertation Series 1), Séoul 1989.

NASSAUER G. M., Heil sehen. Strategien anschaulicher Christologie in Lk 1-2 (HBS 83), Freiburg i. Br. 2016.

NAUCK W., Zum Aufbau des Hebräerbriefes, in: Eltester W. (Hrsg.), Judentum, Christentum, Kirche (FS J. Jeremias) (BZNW 26), Berlin 1960, 199-206.

- NEIDL W. M., Die philosophisch-religiöse Kosmoserfahrung der „Hellenen“ als Gegensatz zur jüdisch-christlichen Schöpfungswirklichkeit (Kairos.NF 27), Salzburg 1985, 192-206.
- NEL P. J., Psalm 110 and the Melchizedek Tradition (Journal of Northwest Semitic Languages 22 / 1996), 1-14.
- NELSON R. D., Raising Up a Faithful Priest. Community and Priesthood in Biblical Theology, Louisville 1993.
- NEUSNER J., Quelle est la conception de l'éternité dans la théologie du judaïsme? (SR 21 / 1992), 15-28.
- NEWMAN C. C. / DAVILA J. R. / LEWIS G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999.
- NEYREY J. H., 'Without Beginning of Days or End of Life' (vgl. Hebrews 7:3): Topos for a True Deity (CBQ 53 / 1991), 439-455.
- NIEBUHR K.-W., Jesus Christus und die vielfältigen messianischen Erwartungen Israels. Ein Forschungsbericht (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 337-345.
- NIETZSCHE F., Jenseits von Gut und Böse: Werke in drei Bänden, Bd. 3, Könnemann 1994, 5-236.
- NILSSON M. P., Die hellenistische Schule, München 1955.
-, The High God and Mediator (HThR 56 / 1963), 101-120.
- NISSILÄ K., Das Hohepriestermotiv im Hebräerbrief. Eine exegetische Untersuchung (SESJ 33), Helsinki 1979.
- NODET E., Dieu dans l'histoire ou Dieu hors de l'histoire, in: Gibert P. / Marguerat D. (Hrsg.), Dieu, vingt-six portraits bibliques, Paris 2002, 48-54.
-, The Origins of Christianity: Problems of Method, in: PASTOR J. / MOR M., The beginnings of Christianity. A collection of articles, Jerusalem 2005, 45-51.
- NOMOTO S., Herkunft und Struktur der Hohenpriestervorstellung im Hebräerbrief (NT 10 / 1968), 10-25.
- NORDEN E., Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig 1913.
-, Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 Bde., Leipzig 1909.
-, Die Geburt des Kindes, Darmstadt 1958.
- NOTH M., Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB.AT 6), München 1957.
- NUSSBAUM O., Die Bewertung von Rechts und Links in der römischen Liturgie (JAC 5 / 1962), 158-171.

OBERFORCHER R., Das alttestamentliche Priestertum und die tragenden Priestergestalten: Melchisedek, Levi, Aaron, in: Öhler M., (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 141-160.

-, Die jüdischen Wurzeln des Messias Jesus aus Nazaret. Die Genealogien Jesu im biblischen Horizont, in: Öhler M., (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 5-26.

O'NEILL J. C., Hebrews II.9 (JThS.NS 17 / 1966), 79-82.

-, „Who is comparable to me in my glory?“ 4Q491 Fragment 11 (4Q491C) and the New Testament“ (NT 42 / 2000), 24-38.

ODEBERG H., The View of the Universe in the Epistle to the Ephesians (AUL.NF 29/6), Lund 1934.

ÖHLER M., (Hg.), Einleitung, in: ders., Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 1-3.

-, Elija und Elischa, in: ders., Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 184-203.

OEPEKE A., Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950.

ORTH B., Lehrkunst im frühen Christentum (Beiträge zur Erziehungswissenschaft und biblischen Bildung 7), Frankfurt a. Main 2002.

OTTO E., Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten, in: Otto E., / Zenger E. (Hg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002, 33-65.

OLBRICHT T. H., Hebrews as Amplification, in: Porter S. E. / ders., Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference (JSNT.S 90), Sheffield 1993, 375-387.

OVERBECK F., Die Traditionen der Alten Kirche über den Hebräerbrief, in: ders., Zur Geschichte des Kanons, Chemnitz 1880 (= [Libelli 154], Darmstadt 1965), 1-70.

PAGET J. C., Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity (WUNT 251), Tübingen 2010.

PAPATHOMAS A., Das agonistische Motiv 1 Kor 9,24ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen (NTS 43 / 1997), 223-241.

PARSENIOS G. L., Rhetoric and Drama in the Johannine Lawsuit Motif (WUNT 258), Tübingen 2010.

PARSONS M. C., ΣΑΡΚΙΝΟΣ, ΣΑΡΚΙΚΟΣ in Codices F and G: A text-critical note (NTS 34 / 1988), 151-155.

PAULUS R., Gedanken zum Zeitproblem, in: Evangelisch-Theologische Fakultät Tübingen (Hrsg.), Theologie als Glaubenszeugnis (FS K. Heim), Hamburg 1954, 113-136.

PERDELWITZ R., Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes (ZNW 11 / 1910), 59-78.

PERKINS P., Identification with the Savior in Coptic Texts from Nag Hammadi, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from

the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 166-186.

PERROT C., Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens (Jésus et Jésus-Christ 70), Paris 1997.

PETERSON E., Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der hl. Engel im Kultus, Leipzig 1935.

PFEIFER A., Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellung im Judentum (AzTh/I 31), Stuttgart 1967.

PICHLER J., Abraham, in: Öhler M., (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 54-74.

PICKERING S. R. (Hrsg.), Hebrews 7:28 Priests or High Priests? A re-reading of פ^{46} supports the attested reading 'priests' in Hebrews 7:28 (NTT.R.U 2), Ashfield 1994, 93.

PILHOFER P., PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (WUNT/II 39), Tübingen 1990.

PILLAI C. A. J., In Many and Various Ways (TBT 21 /1965), 1385-1389.

PÖHLMANN W., Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1,15-20 (ZNW 64 / 1973), 53-74.

PORTER S. E., In Defence of Verbal Aspect, in: Stanley E. P. / Carson D. A. (Hrsg.), Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research (JSNT.S 80), Sheffield 1993, 26-45.

-, The Date of the Composition of Hebrews and Use of the Present Tense-Form, in: Porter S. E. / Joyce P. M. / Orton D. E., Crossing the boundaries. Essays in Biblical Interpretation (FS M. D. Goulder) (Biblical Interpretation Series 8), Leiden 1994, 295-313.

PUNT J., Hebrews, thought-patterns and context: Aspects of the background of Hebrews (Neotest. 31 / 1997), 119-158.

QUISPEL G., Zeit und Geschichte im antiken Christentum (ErJb 20 / 1951), 115-140.

RABENS V., „Von Jerusalem und rings umher ...“ (Röm 15,19). Die paulinische Missionsstrategie im Dickicht der Städte, in: Bendemann R. v., / Tiwald M. (Hgg.), Das frühe Christentum und die Stadt ((Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 198), Stuttgart 2012, 219-237.

RAD G. v., Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. Eine biblische Begriffsuntersuchung, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München ⁴1971, 101-108.

RAHNER H., Das christliche Mysterium von Sonne und Mond (ErJb 10 / 1943), 305-404.

RAHNER K., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941.
-, Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg i. B. 1958.

RAINBOW P. Melchizedek as a Messiah at Qumran (BBB 7 / 1997), 179-194.

RAMELLI I. L. E., The Universal and Eternal Validity of Jesus' Priestly Sacrifice: The Epistle to the Hebrews in Support of Origen's Theory of Apokatastasis, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 210-221.

RANTZOW S., Christus Victor Temporis. Zeitkonzeptionen im Epheserbrief (WMANT 123), Neukirchen - Vluyn 2008.

RATZINGER J. – BENEDIKT XVI., Jesus von Nazaret. Bd. 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung, Freiburg i. B. 2007.

–, Jesus von Nazaret. Bd. 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. B. 2011.

–, Jesus von Nazaret. Bd. 3: Prolog - Die Kindheitsgeschichten, Freiburg i. B. 2012.

REINBOLD W., Der Prozess Jesu, Göttingen 2006.

REINHARTZ A., The Temple Cleansing and the Death of Jesus, in: Ehrlich C. S. / Runesson A. / Schuller E., (Hgg.), Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity (WUNT 305), Tübingen 2013, 100-111.

RICHARD M., L'introduction du mot „hypostase“ dans la théologie de l'Incarnation (MSR 2 / 1945), 5-28.243-270.

RICHARDSON CHR. A., Pioneer and Perfector of Faith. Jesus Faith as the Climax of Israel's History in the Epistle to the Hebrews (WUNT/II 338), Tübingen 2012.

–, The Passion: Reconsidering Hebrews 5.7-8, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 51-67.

RICO C., Contexte, autorité et mode de signification. De la linguistique à l'interprétation de la Bible (RB 108 / 2001), 598-613.

–, Synchronie et diachronie: enjeu d'une dichotomie. De la linguistique à l'interprétation de la Bible (RB 108 / 2001), 228-265.

RIESNER R., Zwischen Tempel und Obergemach – Jerusalem als erste messianische Stadtgemeinde, in: Bendemann R. v., / Tiwald M. (Hgg.), Das frühe Christentum und die Stadt ((Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 198), Stuttgart 2012, 69-91.

RIGGENBACH E., Historische Studien zum Hebräerbrief. I. Teil: Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Literaturgeschichte des Mittelalters (FGNK 8/1), Leipzig 1907.

RINGLEBEN J., Wort und Geschichte. Kleine Theologie des Hebräerbriefes, Göttingen 2019.

RISSI M., Die Theologie des Hebräerbriefes. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser (WUNT/I 41), Tübingen 1987.

ROBINSON D. W. B., The Literary Structure of Hebr 1,1-4 (AJBA 2 / 1972), 178-186.

RODENBERG O., Der Opfergang. Gen 22,1-14 (ThBr 9 / 1978), 138-142.

RÖMER TH., Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus, Darmstadt 2018.

-, The Origin and the Status of Evil According to the Hebrew Bibel, in: Jourdan F. / Hirsch-Luipold R., (Hgg.), Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts. Ratio Religionis Studien III (STAC 91), Tübingen 2014, 53-66.

RÖHSER G., Stellvertretung im Neuen Testament (SBS 195), Stuttgart 2002.

ROLOFF J., Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes, in: Strecker G. (Hrsg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 143-166.

-, Kirche im Spannungsfeld gestaltender Kräfte. Die Vielfalt von Bildern der Kirche im Urchristentum (BiKi 56 / 2001), 203-211.

-, Kommunikation und Rezeption als Problem eines frühchristlichen Lehrers, in: ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, Göttingen 1990, 44-61.

ROOKE D. W., Jesus as Royal High Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7 (Bib 81 / 2000), 81-94.

ROSE C., Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32-12,3 (WUNT/II 60), Tübingen 1994.

ROSENBERG R. A., Jesus, Isaac, and the 'Suffering Servant' (JBL 84 / 1965), 381-388.

ROTHSCHILD C. K., Hebrews as Pseudoepigraphon. The History and Significance of the Pauline Attribution of Hebrews (WUNT 235), Tübingen 2009.

-, Luke-Acts and the Rhetoric of History (WUNT II/175), Tübingen 2004.

ROWLAND C., The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity, New York 1982.

RUDOLPH K., Erkenntnis und Heil: Die Gnosis, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 37-54.

RUNIA D. T., Philo of Alexandria and The *Timaeus* of Plato (PhAnt 44), Leiden 1986.

RUß R., Brand- und Sündopfer forderst du nicht: Ps 40,7. Heute von Opfer und Sühne sprechen? (BiKi 49 / 1994), 125.

SABOURIN L., Liturgie de Sanctuaire et de la Tente Véritable Hébr. VIII. 2 (NTS 18 / 1971f) 87-90.

SAFRAI S., Die messianische Idee (FrR 25 / 1973), 203-206.

SAHLIN H., Adam-Christologie im Neuen Testament (StTh 41 / 1987), 11-32.

SAMBURSKY S., Die Raumvorstellungen der Antike, in: Portmann A. / Ritsema R. (Hrsg.), The variety of worlds – Die Vielheit der Welten – La pluralité des mondes (Er. 44 / 1975), Leiden 1977, 167-198.

SAND A., „Wie geschrieben steht ...“. Zur Auslegung der jüdischen Schriften in den urchristlichen Gemeinden, in: Ernst J. (Hrsg.), Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, Paderborn 1972, 331-357.

SANDERS J. T., *The New Testament Christological Hymns* (NTS.MS 15), Cambridge 1971.

SCHAEDEL H., *Die neutestamentliche Äonenlehre*, Klosterlausnitz i. Th. ²1930.

SCHÄFER P., *Die Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (SJ 8), Berlin 1975.

-, *Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur* (Kairos NF XVI / 1974), 122-133.

-, *Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums* (JSJ VI/2 / 1975), 167-188.

SCHÄFER T., *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Übersetzung des Hebräerbriefs* (RQ.S 23), Freiburg i. B. 1929.

SCHAEERER R., *L'homme antique et la structure du monde intérieur. D'Homère à Socrate*, Paris 1958.

SCHAPER J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (FzAT 31), Tübingen 2000.

SCHATTENMANN J., *Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus*, München 1965.

SCHENCK K. L., *A Celebration of the Enthroned Son: The Catena of Hebrews 1* (JBL 120 / 2001), 469-485.

-, *Keeping His Appointment: Creation and Enthronement in Hebrews* (JSNT 66 / 1997), 91-117.

-, *The Thought World of Hebrews*, Louisville 2003.

SCHENKE H.-M., *Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes*, in: Betz H. D. / Schottroff L. (Hrsg.), *Neues Testament und christliche Existenz* (FS H. Braun), Tübingen 1973, 421-437.

SCHIERSE F. J., *Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (MThS.H. 9), München 1955.

SCHILLE G., *„Die Basis des Hebräerbriefes“* (ZNW 48 / 1957), 270-280.

-, *Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes* (ZNW 46 / 1955), 81-109.

-, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1962.

SCHIMANOWSKI G., *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der christlichen Präexistenzchristologie* (WUNT/II 17), Tübingen 1985.

SCHLIER H., *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (BHTh 6), Tübingen 1930.

-, *Die Engel nach dem Neuen Testament*, in: ders., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II*, Freiburg i. B. 1964, 160-175.

SCHLOSSNIKE R. F., *Der Brief an die Hebräer und das Corpus Paulinum. Eine linguistische Bruchstelle im Codex Claromontanus* (Paris, Bibliothèque Nationale Grec 107 + 107A + 107B) und ihre Bedeutung im Rahmen der Text- und Kanongeschichte (VL AGLB 20), Freiburg i. B. 1991.

SCHLUND CHR., *Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition: Frey J. / Schröter J., Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2007, 397-411.

SCHMELLER T., Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur johanneischen Schule (HBS 30), Freiburg 2001.

-, Urchristliche Gemeindebildung in ihrem sozialen Kontext (BiKi 56 / 2001), 212-218.

SCHMID H. Messiaserwartung und Rückkehr in das Land Israel nach dem Alten Testament, in: Eckert W. P. / Levinson N. P. / Stöhr M. (Hrsg.), Jüdisches Volk. Gelobtes Land. Die biblischen Landesverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie, München 1970, 188-196.

SCHMIDT D. D., Verbal Aspect in Greek: Two Approaches, in: Stanley E. P. / Carson D. A. (Hrsg.), Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research (JSNT.S 80), Sheffield 1993, 63-73.

SCHMIDT K. L., Jerusalem als Urbild und Abbild (ErJb 18 / 1950), 207-248.

SCHMIDT T. E., The Letter *Tau* as the Cross: Ornament and Content in Hebrews 2,14 (Bib. 76 / 1995), 75-84.

SCHMIDT TH., Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie (BBB 109), Bodenheim 1996.

SCHMIDT W. H., Der Hebräerbrief als Paulusbrief. Beobachtungen zur Kanonbildung (FS U. Wikkert) (BZNW 85), Berlin 1997, 319-337.

-, Die Ohnmacht des Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament, in: Struppe U. (Hrsg.), Studien zum Messiasbild im Alten Testament (SBAB 6), Stuttgart 1989, 67-88.

SCHMITHALS W., Die Worte vom leidenden Menschensohn. Ein Schlüssel zur Lösung des Menschensohn-Problems, in: Andresen C. / Klein G. (Hrsg.), Theologia crucis – Signum crucis (FS E. Dinkler), Tübingen 1979, 417-445.

-, Über Empfänger und Anlaß des Hebräerbriefes, in: Gräßer E. (Hrsg.), Eschatologie und Schöpfung, Berlin 1997, 321-342.

SCHNEIDER H., Die biblischen Oden im christlichen Altertum (Bib. 30 / 1949), 28-65.

SCHNELLE U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen ³1999.

SCHOEPS H. J., The sacrifice of Isaac in Paul's Theology (JBL 65 / 1946), 385-392.

SCHOLL R., Das Bildungsproblem in der Alten Kirche, in: Johann H.-T. (Hrsg.), Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt 1976, 503-526.

SCHOLLMAYER P., Römische Tempel. Kult und Architektur im Imperium Romanum, Darmstadt 2008.

SCHOLTISSEK K., Den Unsichtbaren vor Augen (vgl. Hebr 11,27). Die Ecclesia ab Abel im Israelkapitel des Hebräerbriefes, in: Kampling R. (Hrsg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief (SBS 204), Stuttgart 2005, 135-164.

SCHOTT E., Historie und Geschichte. Anmerkungen und Erwägungen, in: Ristow H. / Matthiae K. (Hrsg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Verständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin 1961.

SCHREIBER ST., *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2015.

SCHREINER S., Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters (VT 27 / 1977), 216-222.

SCHRÖGER F., Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers, in: Ernst J. (Hrsg.), *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, Paderborn 1972, 313-329.

-, *Der Gottesdienst der Hebräergemeinde* (MThZ 19 / 1968), 161-181.

-, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger* (BU 4), Regensburg 1968.

SCHROER S., Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit, in: Dietrich W. / Klopfenstein M. A. (Hrsg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg i. d. S., 1994, 543-558.

-, Griechische Heiligtümer im Spiegel alttestamentlicher Kosmologien und Theologien, in: Keel O. / Zenger E. (Hrsg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg i. B. 2002, 231-288.

SCHRÖTER J., Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, in: Frey J. / ders., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2007, 51-71.

SCHUBERT K., Geschichte und Heilsgeschichte (Kairos NF 15 / 1973), 89-101.

SCHUBERT U., Christus, Priester und König. Eine politisch-theologische Darstellungsweise in der frühchristlichen Kunst (Kairos NF 15 / 1973), 201-237.

SCHÜSSLER-FIORENZA E., Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament, in: Wilken R. L. (Hrsg.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 1), London 1975, 17-41.

SCHÜTZ W., *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin 1972, 5-23.

SCHWEIZER E., Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament, in: ders., *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zürich 1963, 110-121.

-, Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst, in: ders., *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zürich 1963, 15-27.

-, Der Menschensohn (Zur eschatologischen Erwartung Jesu), in: ders., *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zürich 1963, 56-84.

-, The Son of Man again, in: ders., *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zürich 1963, 85-92.

-, Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus, in: ders., *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zürich 1963, 105-109.

SCHWEMER A. M., Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: Hengel M. / Schwemer A. M. (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT/I 55), Tübingen 1991, 45-118.

-, Jesus Christus als Prophet, König und Priester. Das *munus triplex* und die frühe Christologie, in: Hengel M., / dies., Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT/I 138), Tübingen 2001, 165-230.

SCHWENK B., Hellenistische Paideia und christliche Erziehung, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 141-158.

SCHWIER H., Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr.) (NTOA 11), Freiburg i. d. S., 1989.

SEEBERG A., Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903.

SEGAL A. F., The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran, in: Charlesworth J. H. (Hrsg.), Jesus and the Dead Sea Scrolls, New York 1992, 302-332.

-, Paul's '*Soma Pneumatikon*' and the Worship of Jesus, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 258-276.

SEID T. W., Synkrisis in Hebrews 7. The Rhetorical Structure and Strategy, in: Porter S. E. (Hrsg.), The Rhetorical Interpretation of Scripture (JSNTS 180), Sheffield 1999, 322-247.

SIEGERT F., Die Makrosyntax des Hebräerbriefes, in: Fornberg T. / Hellholm D. (Hrsg.), Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Semantical Contexts, Oslo 1995, 305-316.

-, *Philo von Alexandrien. Über die Gottesbezeichnung „wohlütig verzehrendes Feuer“ (De Deo). Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar (WUNT/I 46), Tübingen 1988.*

SILBERMAN L. H., Prophets/Angels: LXX and Qumran Psalm 151 and the Epistle to the Hebrews, in: Finkel A. / Frizzel L. (Hrsg.), Standing before God. Studies in the Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays in Honour of John M. Oesterreicher, New York 1981, 91-101.

SILVA M., A response to Fanning and Porter on Verbal Aspect, in: Stanley E. P. / Carson D. A. (Hrsg.), Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research (JSNT.S 80), Sheffield 1993, 74-82.

SIMON M., Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive, in: Cullmann O. / Menoud P. H. (Hrsg.), Aux sources de la tradition chrétienne (FS M. M. Goguel), Neuchâtel 1950, 247-257.

SJÖBERG E., Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, Lund 1946.

SMEND R., Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens, in: ders., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Schriften I, München 1986, 160-185.

SMITH J., Christ's Redeemed Associates in Hebrews i. and ii. (ET 3 / 1891-92), 224f.

SMITH M. S., God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, Tübingen 2008.

-, The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, New York 2001.

- SMITH W. R., Christ and the Angels. Hebrews I (Exp. 1 / 1881), 25-33.
 -, Christ and the Angels. Hebrews II. 1-9 (Exp. 1 / 1881), 138-147.
 -, Christ and the Angels. Hebrews II. 10 (Exp. 2 / 1881), 418-427.
 -, Christ and the Angels. Hebrews II. 11-17 (Exp. 3 / 1882), 63-79.
 -, Christ and the Angels. Hebrews II. Ver. 17, 18 (Exp. 3 / 1882), 128-139.
- SMITH W. T., A Curious Reading in Heb i.3. (ET 9 / 1897-98), 236.
- SMOTHERS T. G., A Superior Model: Hebrews 1:1-4:13 (RExp 82 / 1985), 333-343.
- SNELL D. C., Die Religionen des alten Orients. Aus dem Englischen von Cornelius Hartz, Darmstadt 2014.
- SONNABEND H., Götterwelten. Die Religionen der Antike, Berlin 2014.
- SOWERS S., On the Reinterpretation of Biblical History in Hellenistic Judaism, in: Baltensweiler H., Reicke B. (Hrsg.), Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament (FS O. Cullmann), Zürich 1972, 18-25.
- SPEYER W., „Hellenistisch-römische Voraussetzungen der Verbreitung des Christentums“, in: Beutler Johannes (Hrsg.), Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (QD 190), Freiburg i. B. 2001, 11-38.
- SPICQ C., „Le philonisme de L'Épître aux Hébreux“ (RB 56 / 1949), 542-572.
 -, L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân (RdQ 1 / 1958f), 365-390.
 -, L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux, in: Cullmann O. / Menoud P. H. (Hrsg.), Aux sources de la tradition chrétienne (FS M. M. Goguel), Neuchâtel 1950, 258-269.
- SPIECKERMANN H., Alttestamentliche „Hymnen“, in: Burkert W. / Stolz F. (Hrsg.), Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich (OBO 131), Göttingen 1994, 97-108.
- SPIEGEL S., The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to offer Isaac as a Sacrifice: The Aqedah, translated with an Introduction by Judah Goldin, Woodstock 1993.
- STANLEY S., A New Covenant Hermeneutic: The Use of Scripture in Hebrews 8-10 (TynB 46 / 1995), 204-206.
 -, Hebrews 9:6-10: The »Parable« of the Tabernacle (NT 37 / 1995), 385-399.
- STEAD G. C., Divine Substance (Oxford Scholarly Classics), Oxford 1977.
- STECK O. H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- STEGEMANN E. (Hrsg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart 1993.
- STEMBERGER G., Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, München 1989.
 -, The Pre-Christian Paul, in: PASTOR J. / MOR M., The beginnings of Christianity. A collection of articles, Jerusalem 2005, 65-81.

STERLING G. E., Ontology versus Eschatology. Tensions between author and community in Hebrews (StPhilo 13 / 2001), 190-211.

STEYMAN H. U., Die Opfer im Buch Deuteronomium. Ihre Funktion im Leben des Gottesvolkes (BiKi 49 / 1994), 126-131.

STEYN G. J., A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews (FRLANT 235), Göttingen 2011.

-, An Overview of the extent and diversity of methods utilized by the author of Hebrews when using the Old Testament (Neotestamentica 42-2 / 2008), 327-352.

-, The Maccabean Literature and Hebrews: some intertextual observations (JSem 24/1), 2015, 271-291.

STICKER B., Weltzeitalter und astronomische Perioden (Saec. 4 / 1953), 241-249.

STILL T. D., Christos As Pistos: The Faith(fulness) of Jesus in the Epistle to the Hebrews, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts (LNTS 387), New York 2008, 40-50.

STOCKMEIER P., Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike, in: Johann H.-T. (Hrsg.) Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt 1976, 527-548.

STÖKL (-BEN EZRA) D., The Biblical Yom Kippur, the Jewish Fast of the Day of Atonement and the Church Fathers, in: Wiles M. F. / Yarnold E. J. (Hrsg.), Historia Biblica, Theologica et Philosophica (StPatr XXXIV), Leiden 2001, 493-502.

-, Qumran. Die Texte vom Toten Meer und das antike Judentum (Jüdische Studien 3), Tübingen 2016

STOLZ F., Vergleichende Hymnenforschung – ein Nachwort, in: Burkert W. / ders. (Hrsg.), Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich (OBO 131), Göttingen 1994, 109-119.

STOLZ L., Der Höhepunkt des Hebräerbriefes. Hebräer 12,18-29 und seine Bedeutung für die Struktur und die Theologie des Hebräerbriefes (WUNT II / 463), Tübingen 2018.

STRONG T. B., The history of the theological terme «Substance» (JThS 2 / 1901), 224-235.

-, The history of the theological terme «Substance» (JThS 3 / 1902), 22-40.

-, The history of the theological terme «Substance» (JThS 4 / 1903), 28-45.

STUCKENBRUCK L. T., Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John (WUNT/II 70), Tübingen 1995.

-, Worship and Monotheism in the *Ascension of Isaiah*, in: Newman C. C. / Davila J. R. / Lewis G. S. (Hrsgg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historic Origins of the Worship of Jesus (JSJ Suppl. 63), Leiden 1999, 70-92.

SVENDSON ST. N., Allegory Transformed. The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews (WUNT II / 269), Tübingen 2009.

SWETNAM J., Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews (Bib. 70 / 1989), 74-95.

-, Diathēkē in the Septuagint Account of Sinai: A Suggestion (Bib. 47 / 1966), 438-444.

-, Form and Content in Hebrews 1-6 (Bib. 53 / 1972), 368-385.

-, Form and Content in Hebrews 7-13 (Bib. 55 / 1974), 333-348.

- , Hebrews. An Interpretation (SubBi 47), Rom 2016.
- , Jesus and Isaac. A study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah (AnBib 94), Rom 1981.
- SYNGE F. C., Hebrews and the Scriptures, London 1959.
- TACHAU P., „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte (FRLANT 105), Göttingen 1972.
- TALBERT C. H., The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity (NTS 22 / 1976), 418-439.
- TALMON S., The concepts of Māšîah and Messianism in Early Judaism, in: Charlesworth J. H. u. a. (Hrsg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian origins, Minneapolis 1992, 79-115.
- TAUT K., Anleitung zum Schriftverständnis? Die heiligen Schriften nach dem Hebräerbrief (Theos 20), Hamburg 1997.
- TEODORICO P., Metafore nautiche in Ebre 2,1 e 6,19 (RivBib 6-7 / 1958f.), 33-49.
- THEILER W., Antike und christliche Rückkehr zu Gott, in: Stuiber A. / Hermann H. (Hrsg.), Mullus (FS T. Klausner) (JAC.E 1), Münster 1964, 352-361.
- THEIßEN G., Untersuchungen zum Hebräerbrief (StNT 2), Gütersloh 1969.
- , / MERZ A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996.
- THIEN F., Analyse de L'Épître aux Hébreux (RB 11 / 1902), 74-86.
- THOMA C., Redimensionierungen des frühjüdischen Messianismus (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 209-238.
- THOMPSON J. W., The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII (NT 19 / 1977), 209-223.
- , The Structure and Purpose of the Catena in Hebrews 1,5-13: The Beginnings of Christian Philosophy (CBQ 38 / 1976), 352-363.
- THÜSING W., Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie (SBB 42), Stuttgart 1970.
- THYEN H., Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie (FRLANT 65), Göttingen 1955.
- TLOKA J., Griechische Christen – Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (STAC 30), Tübingen 2005.
- TOBIN T. H., The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation (CBQMS 14), Washington 1983.
- TOMSON P. J., Studies on Jews and Christians in the First and Second Centuries (WUNT 418), Tübingen 2019.

TREU K., Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im Römischen Reich (Kairos NF 15 / 1973), 123-144.

TREU U., Formen und Gattungen in der frühchristlichen Literatur, in: Colpe C. u. a. (Hrsg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 125-139.

TROBISCH D., Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (NTOA 10), Freiburg i. Br. 1989.

TROCME E., «C'est le ciel qui est mon trône» La polémique contre le Temple et la théologie des Hellénistes, in: Philonenko M. (Hrsg.), Le Trône de Dieu (WUNT/I 69), Tübingen 1993, 195-203.

TRUMMER P., Die Bedeutung Jerusalems für die ntl. Chronologie, in: Bauer J. B. / Marböck J. (Hrsg.), Memoria Jerusalem (FS F. Sauer), Graz 1977, 129-142.

-, Ein barmherziger Hoherpriester. Das Christusbild des Hebr., in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (GrTS 12), Graz 1987, 137-174.

TUCKETT C. M., The Son of Man and Daniel 7: Q and Jesus, in: Lindemann A. (Hrsg.), The Sayings Source Q and the historical Jesus (BETHL CLVIII), Leuven 2001, 371-393.

ÜBELACKER W. G., Der Hebräerbrief als Appell. I. Untersuchungen zu *exordium*, *narratio* und *postscriptum* (vgl. Hebr 1-2 und 13,22-25) (CB.NT 21), Lund 1989.

-, Die Alternative Leben oder Tod in der Konzeption des Hebräerbriefs, in: Labahn M. / Lang M., (Hg.), Lebendige Hoffnung - Ewiger Tod? Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (ABuG 24), Leipzig 2007, 235-263.

UEBELE W., Der zweite Sündenfall und die Frommen der Urzeit: Kain und Abel, Henoch und Noach im Spiegel der alttestamentlich-frühjüdischen und urchristlichen Literatur, in: Öhler M., (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 40-53.

ULRICHSEN J. H., Διαφορώτερον ὄνομα in Hebr 1,4. Christus als Träger des Gottesnamens (StTh 38 / 1984), 65-75.

UMEMOTO N., Die Königsherrschaft Gottes bei Philon, in: Hengel M. / Schwemer A. M. (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT/I 55), Tübingen 1991, 207-256.

URGA A. G., Intercession of Jesus in Hebrews (WUNT II / 585), Tübingen 2023.

VAGANAY L., Le plan de l'Épître aux Hébreux, in: Lagrange M.-J. (Hrsg.), Memorial Lagrange, Paris 1940, 269-277.

VAN DER HORST P. W., Der Schatten im hellenistischen Volksglauben, in: Vermaseren M. J. (Hrsg.), Studies in Hellenistic Religions (EPRO 78), Leiden 1979, 27-36.

-, Peter's Shadow. The Religio-Historical Background of Acts V 15 (NTS 23 / 1976/7), 204-212.

VAN HENTEN J. W., Jewish Martyrdom and Jesus' Death: Frey J. / Schröter J., Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2007, 139-168.

-, The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People. A Study of 2 & 4 Maccabees (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57), Leiden 1997.

- VANHOYE A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*. Edited and translated by Nicholas J. Moore and Richard J. Ounsworth (WUNT II 477), Tübingen 2018.
- , *Anamnèse historique et créativité théologique dans l'Épître aux Hébreux*, in: Marguerat D. / Zumstein P. (Hrsg.), *La mémoire et le temps* (FS P. Bonnard) (MoBi 23), Genf 1991, 219-231.
- , *Christologia a qua initium sumit epistola ad Hebraeos* (vgl. Hebr 1,2b.3.4) (VD 43 / 1965), 3-14. [Vanhoye A., *Christologia I*].
- , *Christologia a qua initium sumit epistola ad Hebraeos* (vgl. Hebr 1,2b.3.4) (VD 43 / 1965), 49-61. [Vanhoye A., *Christologia II*].
- , *Christologia a qua initium sumit epistola ad Hebraeos* (vgl. Hebr 1,2b.3.4) (VD 43 / 1965), 113-123. [Vanhoye A., *Christologia III*].
- , *De sessione caelesti in epistola ad Hebraeos* (VD 44 / 1966), 131-134.
- , *Der Brief an die Hebräer*. Griechischer Text mit Gliederung und deutscher Übersetzung, Fano 1966.
- , *El sentido de la verdadera tienda en Heb 8,2*, in: ders., *Jornada bíblica 1999: De la Escritura al sacerdocio*, Dushambé 1999, 185-199.
- , *Il sacerdozio di cristo e il laicato nell' epistola agli Ebrei*, in: Liberti V. (Hrsg.), *I laici nel popolo di Dio. Exegesi biblica*, Rom 1990, 125-150.
- , *La structure centrale de l'Épître aux Hébreux* (Héb 8.1-9.28) (RSR 47 / 1959), 44-60.
- , *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Brügge / Paris ²1974.
- , *La 'TELEIÓSIS' du Christ: point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux* (NTS 42 / 1996), 321-338.
- , *Λοικουμένη* dans l'Épître aux Hébreux (Bib. 45 / 1964), 248-253.
- , *Prêtres Anciens Prêtre Nouveau selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu 20), Paris 1980.
- , *Situation du Christ Hébreux 1-2* (LeDiv 58), Paris 1969.
- VENARD L., *L'utilisation des psaumes dans l'Épître aux Hébreux*, in: Lavallée F. (Hrsg.), *Mélanges E. Podechard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la faculté de théologie de Lyon*, Lyon 1945, 253-264.
- VENETZ H.-J., *Die Gemeinde des Messias Jesu und die Praxis der Königsherrschaft Gottes. Gedanken zu den „Anfängen der Kirche“* (BiKi 56 / 2001), 194-202.
- VERMES G., *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (StPB 4), Leiden 1961, 193-227 = -, *Redemption and Genesis XII. The Binding of Isaac and the sacrifice of Jesus*, in: Yassif E., *The sacrifice of Isaac. Studies in the Development of a Literary Tradition*, Jerusalem 1978, 68-102.
- VERSNEL H. S., *Making Sense of Jesus' Death. The Pagan Contribution*, in: Frey J. / Schröter J., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2007, 213-294.
- VINZENT M., *Die Auferstehung Christi im frühen Christentum*, Freiburg 2014.
- VITTINGHOFF F., *Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike* (HZ 198/1964), 529-574.
- VÖGTLE A., *Die ‚Gretchenfrage‘ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive* (QD 152), Freiburg i. B. 1994.
- VOLLENWEIDER S., *Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei*, in: Mathys H-P. (Hrsg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 123-146.
- , *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT/I 144), Tübingen 2002.
- , *Zwischen Monotheismus und Engelchristologie* (ZThK 99 / 2002), 21-44.

VOLZ P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apocryphen Literatur, Tübingen 1934.

VOS J. CORNELIS DE, Heiliges Land und Nähe Gottes. Wandlungen alttestamentlicher Landvorstellungen in frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften (FRLANT 244), Göttingen 2012.

VOS J. S., Die Kunst der Argumentation bei Paulus (WUNT 149), Tübingen 2002.

VOSTÉ J. M., Christus Victima novi foederis Hebr. VIII-X,18, in: ders., *Studia Paulina*, Mailand 1928, 135-179.

WALL R. W., Polemic in Hebrews and the Catholic Epistles, in: Evans C. A. (Hrsg.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis 1993, 166-198.

WALLRAFF M., Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (JAC.E 32), Münster 2001.

WALTER N., Christologie und irdischer Jesus im Hebräerbrief, in: Kraus W. / Wilk F. (Hrsg.), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT/I 98), Tübingen 1997, 151-168.

-, Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden, in: Kraus W. / Wilk F. (Hrsg.), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT/I 98), Tübingen 1997, 95-117.

-, Frühe Begegnung zwischen jüdischem Glauben und hellenistischer Bildung in Alexandrien, in: Kraus W. / Wilk F. (Hrsg.), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT/I 98), Tübingen 1997, 1-9.

-, Geschichte und Mythos in der urchristlichen Präexistenzchristologie, in: Kraus W. / Wilk F. (Hrsg.), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT/I 98), Tübingen 1997, 281-292.

-, Hellenistische Diaspora-Juden an der Wiege des Urchristentums, in: Kraus W. / Wilk F. (Hrsg.), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT/I 98), Tübingen 1997, 383-404.

-, „Hellenistische Eschatologie“ im Frühjudentum – ein Beitrag zur „Biblischen Theologie“? In: Kraus W. / Wilk F. (Hrsg.), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT/I 98), Tübingen 1997, 234-251.

-, „Hellenistische Eschatologie“ im Neuen Testament, in: Kraus W. / Wilk F. (Hrsg.), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT/I 98), Tübingen 1997, 252-272.

-, Kann man als Jude auch Grieche sein? Erwägungen zur jüdisch-hellenistischen Pseudepigraphie, in: Kraus W. / Wilk F. (Hrsg.), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (WUNT/I 98), Tübingen 1997, 370-382.

WARRACK A., Hebrews ii. 11. (ET 3 / 1891-92), 510f.

WEDER H., Das Kreuz bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken (FRLANT 125), Göttingen 1981.

WEISS H.-F., ΚΡΕΙΤΤΟΝΟΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΕΓΓΥΟΥΣ. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefes (ThLZ 121 / 1996), 319-328.

-, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums (TU 97), Berlin 1966.

WELANDER D. C. S. V., Hebrews i. 1-3 (ET 65 / 1953-54), 315.

WENDLAND P., Die urchristlichen Literaturformen. Handbuch zum Neuen Testament I/3, Tübingen 1912.

WENGST K., Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972.
-, Messias und Hohepriester: Jesus im Hebräerbrief. Versuch, eine schwierige Schrift zu verstehen, Stuttgart 2023.

WENSCHKEWITZ H., Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe. Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament (Angelos.Beih. 4), Leipzig 1932.

WERBICK J., Ein Opfer zur Versöhnung der zürnenden Gottheit? Über die Zwiespältigkeit eines soteriologischen Denkmodells (BiKi 49 / 1994), 144-149.

WERNER M., Christus Angelus. Zu einem katholischen Beitrag zur Erforschung der altchristlichen Auffassung von Christus als Engelwesen (SthU 13 / 1943), 62-70.119-120.
-, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt, Leipzig 1941.

WESSBRANDT M., Covenant, Conflict and Collective Identity: The Relationship between Hebrews and *1 Clement*, in: Byrskog S. / Hakola R. / Jokiranta J., Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity (NTOA 116), Göttingen 2016, 257-274.

WESTENHOLZ J. G., Images of Inspiration. The Old Testament in Early Christian Art, Jerusalem 2000.

WESTERMANN C., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (GAT 6), Göttingen 1978.

WESTFALL C. L., Moses and Hebrews 3.1-6: Approach or avoidance? In: Porter S. E., Christian-Jewish Relations through the Centuries, Sheffield 2000, 175-201.

WICK P., Das Paradies in der Stadt. Das himmlische Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes, in: Bendemann R. v., / Tiwald M. (Hgg.), Das frühe Christentum und die Stadt ((Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 198), Stuttgart 2012, 238-250.

WICKERT U., Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche, in: Ritter A. M., (Hrsg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum (FS C. Andresen), Göttingen 1979, 461-481.

WIDENGREN G., Psalm 110 und das sakrale Königtum in Israel, in: Neumacher P. H. A., (Hrsg.), Zur neueren Psalmenforschung (WdF 92), Darmstadt 1976, 185-216.

WIDER D., Theozentrik und Bekenntnis. Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief (BZNW 87), Berlin 1997.

WIESELER K. G., Eine Untersuchung über den Hebräerbrief namentlich seinen Verfasser und seine Leser, Kiel 1860.

WILK FL., Erzählstrukturen im Neuen Testament. Methodik und Relevanz der Gliederung narrativer Texte (utb 4559), Tübingen 2016.

WHITFIELD B. J., 'But we see Jesus': The Relationship between the Son of Man in Hebrews 2.6 and 2.9 and the Implications for English Translations, in: Bauckham R. / Driver D. / Hart Tr. / MacDonald N. (Hg.), *A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews and its Ancient Contexts* (LNTS 387), New York 2008, 88-99.

WIFSTRAND A., *L'Église ancienne et la culture grecque*, Paris 1962.

WILI W., Die römischen Sonnengottheiten und Mithras (ErJb 10 / 1943), 125-168.

WILKEN R. L. (Hrsg.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (SJCA 4), Notre-Dame 1975.

WILLI T., Melchisedek. Der alte und der neue Bund im Hebräerbrief im Lichte der rabbinischen Tradition über Melchisedek (Jud. 42 / 1986), 158-170.

WILLIAMSON R., Jews in the Hellenistic World: Philo (CCWJCW I/2), Cambridge 1989, 136-143.
-, Philo and New Testament Christology (ET 90 / 1978-79), 361-365.
-, Philo and the Epistle to the Hebrews (ALGHJ 4), Leiden 1970.
-, The Incarnation of the Logos in Hebrews (ET 95 / 1983f.), 4-8.

WILLI-PLEIN I., Am Anfang einer Geschichte der Zeit (ThZ 53 / 1997), 152-164.

WINSTON D., Theodicy and the Creation of Man in Philo of Alexandria, in: Nikiprowetzky V., *Hellenica et Judaica*, Loewen 1986, 105-111.

WITT R. E., Hypostasis, in: Wood H. G. (Hrsg.), *Amicitiae Corolla* (FS J. R. Harris), London 1933, 319-343.

WOLMARANS J. L. P., The Text and Translation of Hebrews 8.8 (ZNW 75 / 1984), 139-144.

WOLTER M., Der Heilstod Jesu als theologisches Argument, in: Frey J. / Schröter J., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2007, 297-313.

WOOD J. E., Isaac Typology in the New Testament (NTS 14), Cambridge 1968, 583-589.

WOSCHITZ K. M., *De Homine. Existenzweisen. Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes*, Graz 1984.
-, Mythe, Wort und Kultus als religiöse Grundkategorien. Eine Hermeneutik vom Sehen und Hören, Bild und Wort, Raum und Zeit, in: Krašovec J. (Hrsg.), *Interpretation of the Bible – Interpretation der Bibel – Interprétation de la Bible – Interpretacija Svetega Pisma*, Sheffield 1998, 1447-1464.

WRATISLAW A. H., Hebrews ii. 9 (ET 3 / 1891-92), 175f.323.
-, Notes on Hebrews i. 1. ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (ET 3 / 1891-92), 112.

WREDE W., *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes. Mit einem Anhang über den literarischen Charakter des Barnabasbriefes* (FRLANT 8), Göttingen 1906.

YADIN Y., The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews, in: Rabin C. (Hrsg.), *Essays on the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem 1961, 191-208.

YERKES R. K., *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, London 1953.

YOUNG F., Christological Ideas in the Greek Commentaries on the Epistle to the Hebrews (JThS 20 / 1969), 150-163.

ZANNONI A. E. (Hrsg.), Jews and Christians Speak of Jesus, Minneapolis 1994.

ZEILINGER F., Das himmlische Jerusalem. Untersuchungen zur Bildersprache der Johannesapokalypse und des Hebräerbriefes, in: Bauer J. B. / Marböck J. (Hrsg.), Memoria Jerusalem (FS F. Sauer), Graz 1977, 143-165.

ZELLER D., Ägyptische Königsideologie im Neuen Testament? Fug und Unfug religionswissenschaftlichen Vergleichens, in: Dobbeler A. v. / Erlemann K. / Heiligenthal R., (Hrsg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen 2000, 541-552.

-, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: ders., Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung des Menschen (NTOA 7), Göttingen 1988.

ZENGER E., »Ich liebe den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt« (Ps 26,8). Tempeltheologische Semiotisierung des Alltags im Psalter, in: Keel O. / Zenger E. (Hrsg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. B. 2002, 180-206.

-, Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in: Struppe U. (Hrsg.), Studien zum Messiasbild im Alten Testament (SBAB 6), Stuttgart 1989, 23-66.

ZIMMERMANN H., Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im Hebräerbrief (BBB 47), Köln 1977.

-, Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes, Paderborn 1964.

ZIMMERMANN M., Gewalt. Die dunkle Seite der Antike, Darmstadt 2013.

ZUNTZ G., Aion. Gott des Römerreichs (AHAW.PH 1989 / 2), Heidelberg 1989.

-, Αἰὼν im Römerreich. Die archäologischen Zeugnisse (AHAW.PH 1991 / 3), Heidelberg 1991.

-, Αἰὼν in der Literatur der Kaiserzeit (AARG 2), Wien 1992.

-, The Text of the Epistles. A disquisition upon the Corpus Paulinum (SchLBA 1946), London 1953.

ZWICKEL W., Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (FAT 10), Tübingen 1994.

-, Der salomonische Tempel (Kulturgeschichte der antiken Welt 83), Mainz 1999.

Abstract – Deutsch

Der Titel vorliegender Arbeit „Quod iuravit ad Abraham“ ist Lk 1,73 entnommen. Was Gott Abraham einst versprochen hatte, ging in Jesus von Nazaret in Erfüllung. Auch der Brief an die Hebräer weiß vom ersten Vers an um eine „Zweiteilung der Heilsgeschichte“ (vgl. Hebr 1,1.2a) und verweist an vielen Stellen auf die Abraham von Gott zugeschworenen Verheißungen. Eine Detailanalyse der beiden einleitenden Kapitel Hebr 1-2 erweist zum einen, dass an manchen neuralgischen Stellen der Argumentation des Verfassers auch andere Verständnismöglichkeiten des Textes denkbar sind, zum anderen welche biblischen Motive der Text aufruft, um in Hebr 2,17 den Titel „Hohepriester“ für Jesus nachvollziehbar erwiesen zu haben. Jesus als Sohn Gottes und endzeitlicher Prophet, als dessen inkarnierte Weisheit unter den Menschen, als präexistenter Schöpfungsmittler; all diese Attribute erheben ihn über die Engel und damit auch über das Gesetz des Mose. Die im Gegensatz zum bisherigen Kultgeschehen Israels und der heidnischen Welt tatsächlich effiziente Reinigung der Sünden erreicht er durch das Vergießen seines eigenen Blutes am Kreuz. So erweist er sich als der vollendete Gerechte, auf den bereits die biblischen Heroen in der frühchristlichen Relecture der Heiligen Schriften warteten.

Das Bekenntnis zu Jesus als dem Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks ist so die ureigenste Kreation unseres Verfassers. In Hebr 1-2 ruft er alle Themen auf, die er in den folgenden Kapiteln wiederum aufgreifen und für sein Anliegen fruchtbar machen wird. Seinen Adressaten eröffnet er so die Perspektive sich als angefeindete Minderheit inmitten einer paganen Umwelt dennoch als den antiken Kulturen überlegen zu wissen: Ihr Hohepriester ist im einzig wahren himmlischen Heiligtum angesiedelt.

Abstract – Englisch

The title of this work, "Quod iuravit ad Abraham," is taken from Luke 1:73. What God had once promised Abraham was fulfilled in Jesus of Nazareth. The Letter to the Hebrews is also aware from the first verse of a "division of salvation history into two parts" (see Hbr 1,1:2a) and refers in many places to the promises sworn to Abraham by God. A detailed analysis of the two introductory chapters, Hebrews 1-2, shows, on the one hand, that at some critical points in the author's argument, other interpretations of the text are also possible, and, on the other hand, which biblical motifs the text elicits in order to have rendered the title "high priest" for Jesus in Hebrews 2:17 credible. Jesus as son of God and end-time prophet, as his incarnated wisdom among people, as pre-existent mediator of creation; all of these attributes elevate him above the angels and thus also above the law of Moses. In contrast to the previous cult events in Israel and the pagan world, he achieved the actually efficient cleansing of sins through the shedding of his own blood on the cross. In this way he proves to be the perfect righteous man for whom the biblical heroes were already waiting in the early Christian rereading of the Holy Scriptures.

The confession of Jesus as the high priest according to the Order of Melchizedek is thus the original creation of our author. In Hebrews 1-2 he calls upon all the themes that he will take up in the following chapters and which serve his purpose. He thus promotes among his addressees an understanding that, as a minority facing hostility in the midst of a pagan environment, they are nevertheless superior to the ancient cults: their high priest is to be found in the one true heavenly sanctuary.